Schleiermachers Psychologie

in ihrer

Bedeutung für die Glaubenslehre.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Licentiatenwürde

einer

hohen theologischen Fakultät

der

Universität Marburg

vorgelegt von

Friedrich Wilhelm Siegmund-Schultze

aus Görlitz O. L.

ACAD. LIBR. BAT. BIBL.

Tübingen

Druck von H. Laupp jr

1913.

Von der Theologischen Fakultät als Dissertation angenommen am 27. Oktober 1910.

Die Arbeit erscheint gleichzeitig im Buchhandel bei J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) in Tübingen.

Kapitel I.

Schleiermachers „Psychologie“ in ihrem allgemeinen Verhältnis zur Glaubenslehre.

1. Ausgangspunkt und Inhalt der Vorlesungen über Psychologie.

Die Psychologie ist die Wissenschaft von der Seele. Man hat sie zwar im Unterschiede von der Physiologie als die „Wissenschaft der inneren Erfahrung“ definieren wollen, aber mit Recht erklärt Wundt[1]), daß hierdurch das Mißverständnis hervorgerufen wird, als habe sich die Psychologie „mit Gegenständen zu beschäftigen, die von denen der sogenannten ‘äußeren Erfahrung’ durchgängig verschieden seien“. In der Tat gehört die äußere Erfahrung gleichfalls in das Gebiet der Psychologie, nur freilich unter einem anderen Gesichtspunkt als dem der Physiologie der Sinne. Der Psychologie kommt es auf die irgendwie vorhandene Seele an, auf das Subjekt, das mehr oder minder verborgen hinter der Erfahrung steht. Und so kommt man, auch wenn man wie Wundt für den als zu metaphysisch empfundenen Begriff der Seele den des Subjekts einsetzt, doch zu der alten Zweckbestimmung zurück.

Schl. setzt in der Einleitung der „Psychologie“ von 1830 für den bisher angewendeten Namen den der „Seelenlehre“ ein. Man erwartet also von der Vorlesung eine Darstellung alles dessen, was zur „Seele“ gehört. In dieser Erwartung wird man jedoch getäuscht. Schl. vertritt nämlich in der Einleitung der Vorlesung die Anschauung, daß es außer der menschlichen z. B. auch eine tierische Seele gibt. Wenn er nun trotz des „Vorhandenseins einer Seele außer der menschlichen“ erklärt, er wolle in seiner Seelenlehre „über die menschliche Seele nicht hinausgehen“ (Ps. 8), so ist offenbar nicht die Seele schlechthin Gegenstand und Maß seiner Untersuchungen, sondern ein anderes Prinzip gibt ihm die Auswahl an die Hand. Freilich den Begriff der Seele mußte er

1) Wilhelm Wundt, Grundriß der Psychologie. 7. Aufl. 1905 s. S. 2.

ohnehin „von außen her“ in die Psychologie hineintragen (Ps. 4): aber ganz etwas anderes als eine solche Begriffsbestimmung ist es, daß er innerhalb des Begriffs eine Grenze zieht. Daraus geht hervor, daß die „Seele“ weder präzis der Inhalt noch auch das gestaltende Prinzip seiner Psychologie ist. Vielmehr zeigt er selbst den Maßstab für jene „Beschränkung, daß wir über die menschliche Seele nicht hinausgehen wollen“: „weil Ich uns nicht anders als im Menschen gegeben ist“. Weil für Schl. das Ich der eigentliche Maßstab für den Inhalt der Psychologie ist, wird Gegenstand derselben nur die Seele, die nicht über das Ich hinausgeht; dieses aber ist nach Schl. immer an den Menschen gebunden. So ist die Psychologie die Lehre von derjenigen Seele, in der das Ich gegeben ist.

Man könnte von hier aus annehmen, daß Psychologie bei Schl. Ichlehre ist. Diese Folgerung wäre aber nur dann richtig, wenn die Grenzen des Ich innerhalb der Grenzen der Seele lägen. Aber ebensowenig wie die Seele innerhalb des Ich liegt, sondern über dessen Bezirk, wie überhaupt über die menschliche Seele hinausreicht, ebensowenig liegt das Ich nur innerhalb der Seele, sondern reicht nach einer andern Richtung hin über sie hinaus. Zum Ich wirken nämlich nach Schl. Seele und Leib zusammen. Freilich der Satz: „Der Mensch besteht aus Leib und Seele“ (Ps. 4), ist unbegründet; denn schon deshalb ist der Mensch nicht schlechthin eine Zusammensetzung von Leib und Seele, weil der Begriff Leib eventuell viel weiter ist als der Organismus, der dem Menschen eignet (cf. Ps. 5). Weiter spricht gegen jenen Satz folgende Ueberlegung: „Wenn wir auf irgend einem Gebiet von solchem ‘Bestehen aus etwas’ reden, denken wir uns immer, daß die Elemente auf irgend eine Weise für sich sein können“ (Ps. 6). „Wir vermögen aber nicht, Seele zu denken, ohne auf Leib zurückzugehen, und ebenso hört auch in unsrer Sprache der Gebrauch des Ausdrucks Leib sogleich auf, sobald wir von der Seele absehen“ (Ps. 7). Beide Ausdrücke werden nur angewendet, sofern eine Korrelation beider vorhanden ist. Daraus ergibt sich dann, „daß wir uns nicht über den Punkt des Zusammenseins von Seele und Leib hinaus verlieren wollen“. Und nun fügt Schl. einen Satz hinzu, aus dem hervorgeht, daß er diese Korrelation von Seele und Leib schon auf einem direkten Wege gefunden hat, der nicht über jene begrifflichen Untersuchungen führt: „Wir hatten früher schon ein anderes einfacheres gefunden, welches uns davor zu bewahren scheint, daß wir nicht über dieses Gebiet hinausgehen, nämlich Ich, denn dabei denken wir immer an die Identität von Leib und Seele und

heben den Gegensatz auf“ (Ps. 8). Weil das Ich die Identität von Seele und Leib darstellt, d. h. die Identität zweier Erscheinungen, die sich einzeln nicht fassen lassen, liegt in ihm der Angelpunkt der Psychologie. Inhalt und Umfang der Psychologie werden daher durch das Ich bestimmt: „Wir haben uns also in den Grenzen zu halten, daß wir sagen, wir haben keinen Grund, irgend etwas von der Seele auszusagen, was sich garnicht auf das Zusammensein derselben mit dem Leibe bezieht, wie es das Ich konstituiert“ (Ps. 8).

Da das Ich auf den Menschen beschränkt ist, läßt sich die Aufgabe der Psychologie auch ohne das „Ich“ formulieren, nämlich als Lehre von der menschlichen Seele, genauer als die Lehre vom Menschen (also Seele plus Leib), von der seelischen Seite aus betrachtet, während Physiologie die Lehre vom Menschen, von der leiblichen Seite aus betrachtet, ist. Psychologie und Physiologie bilden zusammen die Anthropologie. Da die Trennung von Leib und Seele unrichtig ist und infolgedessen auch jedes Resultat über die Seele unrichtig werden muß, bei dem nicht gleichzeitig die Wissenschaft vom Leibe herangezogen wird, ist es streng genommen nicht möglich, eine Psychologie aus der Anthropologie abzutrennen. Trotzdem Schl. selbst dies zugibt (Ps. 22), folgert er doch weiter: Aber wir müssen ja schließlich die Anthropologie irgendwie einteilen und kommen dabei doch wieder auf die Teilung: Tätigkeiten des Leibes in der Identität mit der Seele und Tätigkeiten der Seele in ihrer Identität mit dem Leibe, d. h. wir kommen doch wieder auf die Teilung zwischen Leib und Seele (Ps. 23). Also um der Einteilung willen wird trotz der Unmöglichkeit der Teilung nach einem Prinzip der Teilung gesucht; obwohl die Trennung von Leib und Seele bekämpft wird, werden beide Seiten in zwei verschiedenen Wissenschaften behandelt.

Das Teilungsprinzip ergibt sich nach Schl. (Ps. 24) aus dem Begriff des Geistes. Wenn wir nämlich auch an der Identität des Leibes mit der Seele festhalten, können wir doch, von der Seele ausgehend, zwei Arten von Seelentätigkeiten erkennen, solche, welche sie verrichtet vermittelst des Leibes, und solche, die sie durch sich selbst verrichtet; „diese letzteren stehen dann in einer besonderen Beziehung zu dem, was durch den Ausdruck Geist bezeichnet werden soll“ (Ps. 25). Die Tätigkeiten, die die Seele durch sich selbst verrichtet, werden also hier mit den geistigen Tätigkeiten identifiziert und zum Inhalt der Psychologie gemacht. Im Unterschied von einer Wissenschaft, die den menschlichen Organismus mit den übrigen organischen Erschei-

nungen zusammenfaßt und als Physiologie einen Teil von der Anthropologie abtrennt, behandelt die Psychologie das Geistige als das spezifisch Menschliche in der Seele im Unterschiede von der tierischen Seele (Ps. 26 ff.).

Die Anerkennung dieser geistigen Tätigkeiten des Menschen, für die Beweise irgend welcher Art nicht gegeben werden, besteht, wie Schl. selbst ausführt, nicht nur darin, daß das Vorhandensein der „Vernunft“ oder irgend einer andern Seelentätigkeit zugegeben wird, sondern darin, daß die geistigen Tätigkeiten als außerhalb jeder materiellen Ursächlichkeit, ja außerhalb des organischen Vermögens, soweit dieses ein materielles ist, anerkannt werden (Ps. 28). Schl. geht bis zu dem Satz: „Ja sie stehen in keiner Verwandtschaft mit diesen Voraussetzungen der Materie“ (Ps. 28). Daß auf dieser Eigenwertung der geistigen Tätigkeiten die Möglichkeit der Psychologie beruht, geht aus den darauf folgenden Worten hervor: „Sobald man diesen Satz nicht zugibt, so hört auch aller Grund zu einer besonderen Behandlung der Psychologie auf. Denn wenn die geistigen Tätigkeiten vermöge des Organischen in seiner Identität mit dem Massendasein in dem Menschen wären, so hätten wir kein Recht, sie von den physiologischen zu sondern“ (Ps. 28/29).

Wenn also von der Einkleidung abgesehen wird, in der die ganze Psychologie Schl.s erscheint, nämlich der, daß die Identität von Leib und Seele gleichsam der metaphysische Hintergrund des Ganzen ist, erscheint auch im Gegensatz zur Physiologie als Inhalt der Psychologie: eine Lehre von den geistigen Tätigkeiten. Trotzdem sind nicht etwa die sinnlichen Tätigkeiten ausgeschlossen, sondern werden in ihrer g e i s t i g e n Eigenschaft gleichfalls in der Psychologie behandelt. Hierin zeigt sich, daß trotz jener Inkonsequenzen an der Identität von Leib und Seele festgehalten wird.

Da Psychologie und Physiologie trotz Schl.s Einspruch die Sonderung von Leib und Seele zum Ausdruck bringen, sollte man erwarten, daß auch die andere Seite der Sache, die von Schl. so stark betonte Untrennbarkeit von Leib und Seele in irgend einer Wissenschaft sich darstellte. Leib und Seele sind ja „identisch“, „trotz des Gegensatzes“. Also müßte den beiden getrennten Wissenschaften eine andere Untersuchung gegenüberstehen, die die Identität jener beiden erscheinen läßt. Sie ist tatsächlich vorhanden. Man könnte sie am Anfang einer Anthropologie vermuten; da Schl. nur den einen Teil derselben, die Psychologie, behandelt hat, steht das, was über die Identität von Leib und Seele zu sagen ist, als Grundlage der S e e l e n l e h r e am An-

fang der Psychologie. Es ist nicht erstaunlich, daß diese propädeutische Wissenschaft von der Identität von Leib und Seele nichts anderes ist als eine Lehre vom Ich! „Denn dabei denken wir immer an die Identität von Leib und Seele und heben den Gegensatz auf“ (Ps. 8). Trotz des scheinbaren Beginnes mit dem Begriff der Seele geht auch in der Vorlesung von 1830 eine Ichlehre der eigentlichen Psychologie voraus. Nur scheinbar ist die Seele der Ausgangspunkt; in Wahrheit ist es das Ich. Die Unklarheit rührt daher, daß das Ich, das in der Vorlesung von 1818 den Ausgangspunkt gebildet und ganz deutlich im Vordergrund gestanden hatte, zugunsten einer Erklärung des Namens „Seelenlehre“ und einer Analyse des Gegensatzes Leib-Seele in der Psychologie von 1830 zunächst zurücktreten mußte. In der Vorlesung von 1818 (Ps. 406) heißt es ganz klar: „Wir haben a priori nichts als das Ich“. Obwohl es nun abgelehnt wird, das Ich durch Anwendung der dialektischen Trennungsgesetze zu einem Mannigfaltigen der Erkenntnis zu spalten und so das ganze Leben bzw. das Bewußtsein nach dem Vorgang Fichtes aus dem Ich zu entwickeln, so ist doch das Ich als die apriorische Grundlage aller Psychologie angesehen (Ps. 406). Nicht deshalb wird die Spaltung des Ich nach dialektischen Gesetzen abgelehnt, weil dadurch das Ich der Grundbegriff der Dialektik und Psychologie würde, sondern weil das Ich kein Begriff ist, „in dem etwas zu teilen wäre, sondern ein ungeteiltes Gefühl“ (Ps. 406). Schl. steht also 1818 noch völlig im Banne von Fichtes Anschauung, daß das Ich den Anfangspunkt und die Grundlage jeder Wissenschaft, sicher der Psychologie, bilde. Erst später hat er das Ich zurücktreten lassen, zumal der Gegensatz von Leib und Seele sich als ein gutes Mittel bot, zwischen Seele und Ich eine Brücke zu schlagen. Seele und Ich, d. h. die apriorische Grundlage des Ich mit ihrer wirklichen Befähigung, Ausgangspunkt zu sein, einerseits, und der aus der Erfahrung stammende Gegensatz von Leib und Seele, der etwas Unsicheres in sich enthält, andererseits mußten jedoch notwendig eine Doppelheit in die Psychologie hineinbringen. Das neue Schema will sein Recht, aber der alte Ausgangspunkt, der für die frühere Vorlesung von so großer Bedeutung war, will nicht weichen. Wenn auch Schl. im Jahre 1830 von Fichtes Einfluß soweit losgekommen war, daß er wenigstens die Absicht hatte, bei der Seelenlehre von der Seele auszugehen, so erreicht er das doch nur äußerlich, ohne zu erkennen, daß er dann sowohl in der Beschränkung der Seele auf eine ganz bestimmte, wie auch in der Korrelation zum Leib doch wieder auf das Ich als ge-

staltendes Prinzip zurückgreift. So ergibt sich eine Vermischung der Ausgangspunkte, während sich das oben gezeichnete Bild hätte ergeben sollen: Eine menschliche Seelenlehre wird als Teil der Anthropologie dargestellt und ihr deshalb als Lehre von der Identität von Leib und Seele, d. h. der Gegenstände der beiden Teilwissenschaften der Anthropologie, eine Lehre vom Ich vorausgeschickt.

In dieser Einleitung ist jedoch durch die Behandlung des Gegensatzes von Leib und Seele und ihres Gegensatzes im Ich nicht nur eine metaphysische Propädeutik gegeben, sondern auch der „Umkreis der Untersuchungen" festgelegt (Ps. 32). Der Inhalt der Vorlesungen über Psychologie stellt sich dementsprechend folgendermaßen dar:

Die Einleitung der Vorlesungen über Psychologie enthält außer der Ermittlung der Aufgabe und des Inhalts einer Seelenlehre noch methodische Erörterungen, hauptsächlich die Frage betreffend, wie eine Erkenntnis von der Seele möglich sei, auf empirischem oder rationellem Wege. Von dieser allgemeinen Einleitung hebt sich in der Vorlesung von 1830 der Hauptteil deutlich ab, der wiederum in einen elementarischen und einen konstruktiven Teil zerfällt. In der Vorlesung von 1818 ist diese Einteilung noch nicht durchgeführt. Erst in einer „Randbemerkung zu Seite 11" (cf. Ps. 419), die offenbar aus dem Jahr der zweiten psychologischen Vorlesung (1822) stammt, wird der Anfang des „Elementaren" an dieser Stelle gekennzeichnet. In der Vorlesung von 1822 hat also Schl. augenscheinlich eine Einteilung in den Gang der bis dahin nicht systematisch angelegten Vorlesung gebracht. In dem Manuskript von 1818 entwickelt sich gleichsam eines aus dem anderen, beginnend mit dem Einfachsten, fortschreitend zu dem Komplizierten. Die spätere Einteilung stört in mancher Hinsicht den geschlossenen Gang der Entwickelung, wenn sie auch zur Uebersichtlichkeit beiträgt.

Die Teilung der elementarischen Tätigkeiten (d. i. derjenigen Tätigkeiten, die sich als die einfachen in jeder Seele finden und das psychische Leben konstituieren, cf. Ps. 527, 587) in aufnehmende und ausströmende, ist der Sache nach schon in der Vorlesung von 1818 durchgeführt, eben weil die aufnehmenden Tätigkeiten der Seele die einfachere Erscheinung darstellen, auf der sich die ausströmenden erst aufbauen können. Die Sinnestätigkeiten machen überall den Anfang; sie werden zuerst im einzelnen dargestellt, dann wird das Festhalten der Sinneseindrücke im sinnlichen Gedächtnis beschrieben, zuletzt die Kombination der Sinneswahrnehmungen kurz behandelt. Dieser Aufbau der Psycho-

logie von 1818 bleibt im wesentlichen in den späteren Vorlesungen erhalten, nur daß gerade in bezug auf die Sinnestätigkeiten später die zeitgenössischen Probleme reichlicher Beachtung finden. An zweiter Stelle bei Behandlung der aufnehmenden Tätigkeiten steht in der Psychologie von 1818 eine ausführliche Behandlung des Zusammenhangs von Denken und Sprechen, der ja, wie aus den Vorlesungen über Dialektik ersichtlich ist, in jener Zeit für Schl. ein Gegenstand besonderen Interesses war. Hauptsächlich vier Fragen stehen dabei im Vordergrund: Das „Wesen der menschlichen Sprache", die „Entstehung der Sprache", die „Fortpflanzung der Sprache" und die „Priorität zwischen Denken und Sprechen". In den späteren Vorlesungen ist die Fragestellung etwas allgemeiner; immerhin rechtfertigt sich die Ueberschrift „Denktätigkeiten" kaum. Als dritte Unterabteilung des Abschnitts „Aufnehmende Tätigkeiten" ist in der Psychologie von 1818 der Gegensatz des objektiven und subjektiven Bewußtseins behandelt; zumal das letztere wird inbezug auf seine höheren Stufen behandelt, wobei jedoch die höheren Stufen des objektiven Bewußtseins immer wieder hineinspielen. Demgegenüber ist in den Vorlesungen von 1830 und 1833/34 die Trennung der beiden Bewußtseinsarten strenger durchgeführt, zumal die höhere Stufe der objektiven Seite bereits in dem Abschnitt über Denktätigkeiten behandelt ist. Noch deutlicher als 1818 stellt sich 1830 die Religion als die höchste Stufe der subjektiven Seite dar.

Bei den ausströmenden Tätigkeiten wird 1818 eine ideale und eine reale Richtung unterschieden. Dieser Teil ist in der Vorlesung von 1830 völlig umgearbeitet; das Verhältnis von Wollen und Denken spielt da die Hauptrolle, die geistigen Funktionen werden für Einzelwesen und Gattung dargestellt; drei Arten von ausströmenden Tätigkeiten werden dann unterschieden: Selbstmanifestation, Besitzergreifen, Selbsterhaltungstrieb. Im allgemeinen erscheint auch noch in der Vorlesung von 1830 dieser zweite Abschnitt des ersten Hauptteils weniger durchgearbeitet als der erste.

Der zweite Hauptteil, der in der Vorlesung von 1830 als konstruktiver Teil bezeichnet wird, weil in ihm gezeigt werden soll, wonach sich das Zusammensein der einzelnen (elementarischen) Tätigkeiten richtet, um dadurch die Gesamtheit der Seele zu konstruieren (cf. Ps. 56, cf. 58), zerfällt gleichfalls in dieser Vorlesung in zwei Abschnitte: I. Die Differenzen der verschiedenen Einzelwesen; II. die Differenzen zeitlicher Art im Einzelwesen. Die vier Themata der ersten Abschnitte: Geschlechtsdifferenz, Temperamente, Charakter, Wertdifferenzen unter den einzelnen, finden

sich in wesentlich gleicher Gestalt, nur anderer Reihenfolge schon 1818 (Temperamente, Charakter, Geschlecht, Stufenfolge der Vortrefflichkeit). Dagegen ist von dem zweiten Abschnitt der Nachschrift von 1830 in dem Manuskript von 1818 nur eine kurze Behandlung der Altersdifferenz enthalten, die offenbar keinen neuen Abschnitt darstellen soll. Von 1830 ab findet sich in dem letzten Abschnitt über die zeitlichen Differenzen eine ausführliche Darlegung des Problems „Schlaf und Wachen", einschließlich der Punkte Traum, Nachtwandeln, Fieberphantasien, Somnambulismus, Ahnungsvermögen; z. T. Dinge, die erst später in Schl.s Gesichtskreis gerückt sind und sich ihren Platz in einer wissenschaftlichen Psychologie erobern mußten. Die Differenzen der Lebensalter sind in der Vorlesung von 1830 gleichfalls ausführlich behandelt und zeigen Schl.s Gabe der Seelenanalyse in besonders hellem Licht.

Da das Manuskript der Vorlesung von 1830 schon bei der 62. Stunde abbricht, ist von dem ganzen zweiten Hauptteil von Schl.s eigener Hand nur ein kleiner Abschnitt über die Geschlechtsdifferenz vorhanden. Genau derselbe Punkt ist in der Vorlesung von 1833/34 erreicht. Um so erfreulicher ist, daß die Nachschrift von 1830 einen nahezu vollwertigen Ersatz bietet, der bis zum Schluß der Vorlesung reicht. Uebrigens wird ja die Darstellung des Religionsbegriffs von dem Abbrechen der Vorlesung bei der 62. bzw. 64. Stunde nicht berührt, da derselbe im ersten (elementarischen) Teil als höchste Stufe der aufnehmenden Tätigkeiten behandelt ist.

2. Die Methode der Psychologie.

Aus der Inhaltsangabe und Einteilung einer Wissenschaft läßt sich auf ihre Methode schließen. Da Schl.s Psychologie sich nach dem einleitenden, metaphysische Voraussetzungen bietenden Abschnitt ausschließlich mit der Beschreibung der geistigen Tätigkeiten befaßt, ist von vornherein anzunehmen, daß die Methode der Darstellung eine empirische ist, in dem Sinn, daß die in der Erfahrung vorliegenden Erscheinungen des psychischen Lebens aufgesucht und beschrieben werden. Zu demselben Urteil führt ein Blick auf die Methode der Einteilung: Es wird begonnen mit den einfachsten Seelentätigkeiten und allmählich fortgeschritten zu den komplizierteren, bis dann die durch die Kombination der einzelnen Tätigkeiten entstehenden Erscheinungen des Einzel- und des Gattungslebens geschildert werden; die Seelentätigkeiten werden also in ihrer Entwickelung von der sinnenfälligsten bis zu einer rein „geistigen" Gestalt beschrieben. Endlich aber führt zur Vor-

bestimmung der psychologischen Methode Schl.s als einer empirischen seine Einordnung der Psychologie in das Wissenschaftssystem: die Psychologie gehört ja zur Anthropologie und damit zur Naturwissenschaft (Physik), die im Gegensatz zur Vernunftwissenschaft (Ethik) nicht das Produzieren, sondern das Produkt darstellt (Eth. 32 ff.). Da ferner die gesamten Ausführungen der Psychologie außer der Einleitung durchaus in das als Naturkunde von der eigentlichen Naturwissenschaft unterschiedene Gebiet gehören (cf. Eth. 34), weil nämlich darin das Dasein, nicht das Wesen des betreffenden Gegenstandes beschrieben wird, so ist das Sein darin abbildlich, nicht urbildlich ausgedrückt (Eth. 33); also ist eine empirische Methode am Platze.

Schl. hat sich nun auch in den Vorlesungen über Psychologie über die von ihm anzuwendende Methode ausgesprochen; zwar nicht in dem von L. George mit „Methode der Behandlung und Einteilung“ überschriebenen (Ps. XIII) Abschnitt, der trotz dieses Stichwortes bei Schl. selbst (Ps. 52) nur eine Rechtfertigung seiner Einteilung bringt; wohl aber in dem schon erwähnten Abschnitt der Einleitung über „empirische und rationelle Psychologie“ (Ps. 12 ff. cf. Ps. 490 ff.).

Den Unterschied zwischen einer empirischen und spekulativen Methode oder zwischen aposteriori und apriori erkennt Schl. an, wenn auch der Unterschied von ihm „nicht so hoch gestellt“ wird (Ps. 492) wie von Kant und Fichte. Er erkennt weiter an, daß das Aprioriische in seiner Psychologie zurücktritt, „daß es schiene, als wären wir an das empirische allein gewiesen“. Dieser Schein entsteht aus der Gegebenheit des Ich. Nun aber wendet Schl. sich gegen Fichte, indem er einen Unterschied zwischen „äußerlich und innerlich gegeben“ im Sinne des oben angegebenen Unterschieds der Methoden ablehnt, und zwar deshalb, weil er, auf Grund einer Gleichsetzung des eigenen Ich mit dem des andern, einerseits bei beiden eine äußerliche Gegebenheit annimmt, so daß das eine wie das andere nur in der Reflexion vorliegt, andrerseits aber das Ichsetzen als die allem Wissen zugrunde liegende Tätigkeit auffaßt, weshalb auch eine innerliche Gegebenheit vorausgesetzt werden muß (Ps. 393). Wenn nun auf Grund der äußeren Gegebenheit eine empirische Methode angewendet würde, so würde sich in der so behandelten Wissenschaft ein „materieller Skeptizismus“ ergeben, d. h. ein Zweifel daran, ob der geschilderten Erscheinung ein wirkliches Sein zugrunde liegt, während sich bei der apriorischen Methode ein „formeller Skeptizismus“ einstellen würde, d. h. ein Zweifel daran, ob dem so erlangten Wissen auch ein wirkliches Sein entspricht. Auf Grund

dieser Ueberlegung kommt Schl. zu dem Schluß, daß sich für die Psychologie eine Durchdringung der apriorischen und aposteriorischen Methode empfiehlt, und zwar in der Weise, daß das in der Beobachtung Gegebene auf das Apriorische zurückgeführt wird; denn „das apriori wird erst eigentlich Wissen mit der Vollendung der Erfahrung und die Erfahrung wird nur ein festes vom Anfang des apriori“ an (Ps. 494).

Schon in der Vorlesung von 1818 hat sich Schl. in derselben Weise über seine Methode ausgesprochen wie 1830. Er hat damals in den Notizen zu seiner Vorlesung ganz klar gesagt, daß eine Psychologie apriori eine Täuschung sei (Ps. 406). Auf der andern Seite hat er auch eine rein empirische Psychologie für unmöglich erklärt, mit der Begründung, daß man bestimmte Erfahrungs-Prinzipien schon vorher haben müsse (Ps. 407). Mit der scharfen Beobachtung, die ihm eigen war, hat er also erkannt, daß seine Grundlagen zum Teil apriorischer Art sind, daß seine Psychologie nicht r e i n empirisch ist. Er drückt das in der Form aus: „Also muß man beides verbinden“ (Ps. 407). Und dieser Standpunkt der Kombination der „rationellen“ und „empirischen“ Methode ist offenbar über die Vorlesung von 1830 hinaus auch 1833/34 noch festgehalten (Ps. 542); eine rein empirische Methode empfiehlt sich nicht, weil dann bloß „Anekdoten von der Seele“ herauskommen; eine rein apriorische nicht, weil dann bloß eine „Ichlehre“ entstehen könnte. Also muß das „Physiologische“ und das „Metaphysische“ kombiniert werden.

Wenn demnach aus allen Notizen Schl.s sich ergibt, daß die Durchdringung beider Methoden in seiner Psychologie von ihm als „Combination“ gedacht ist, so ist doch durch die Darstellung der Art dieser Durchdringung bereits die Vermutung an die Hand gegeben, daß das apriori nur den „Anfang“ bildet, auf den das in der weiteren Vorlesung aufzusuchende „Gegebene“ zurückgeführt werden soll (Ps. 494). Diese Methode würde mit dem zu Anfang dieses Abschnitts aufgestellten Folgerungen aus der Einteilung und begrifflichen Bestimmung der Psychologie übereinstimmen. Allein, da Schl. in seinen theoretischen Auseinandersetzungen dem apriori (vielleicht auf Grund seiner apriorischen Anfänge in der ersten Vorlesung) einen größeren Raum beizumessen scheint, als ihm dann in der praktischen Ausführung gewährt wird, muß eine kritische Prüfung des von ihm in den Vorlesungen angewendeten Verfahrens hinzutreten. Dieselbe erfolgt im Anschluß an eine Untersuchung der Frage, welcher Art das „Gegebene“ der Psychologie Schl.s ist, anders ausgedrückt: welche festen Gegebenheiten der „Seelenlehre“ zugrunde liegen.

Je weniger fremde Voraussetzungen eine Wissenschaft übernimmt, auf desto festeren Füßen steht sie. Es ist daher das Ziel aller großen Denker gewesen, mit den Voraussetzungen möglichst sparsam umzugehen und vor allem die Grundlegung ihrer Wissenschaft so zu gestalten, daß bei möglichst geringer Angriffsfläche ein möglichst fester Boden gewonnen wird. Die Methode eines Denkers läßt sich oft danach beurteilen, wie es mit dieser Grundlegung und der Verwendung sonstiger Voraussetzungen steht.

Die Grundlegung seiner Psychologie hat Schl., wie gezeigt wurde, im wesentlichen durch das „apriori aller Psychologie", das Ich, gegeben. Aber schon in die Einleitung drangen Gedankenreihen ein, die sich auf andere Voraussetzungen stützten. So taucht z. B. bei der Einführung der „geistigen Tätigkeiten" plötzlich eine „Abstufung Leib, Seele und Geist" (Ps. 24) als ein fester Punkt auf; sie wird dort „aus dem gemeinen Leben" übernommen und deshalb als unbestreitbar hingestellt. So treten auch andere Erkenntnisse auf, die nicht bewiesen zu werden brauchen, sondern als Voraussetzungen allgemeingültiger Art nur genannt zu werden brauchen, um sich von selbst als unangreifbar zu erweisen. Die Formel vom „gemeinen Leben" vereinigt so verschiedenartige Erkenntnisse unter sich wie z. B. jene Dreiteilung des Menschen oder aber den im Menschen vorhandenen Gegensatz von Seele und Leib (cf. Ps. 4), das Vorhandensein einer tierischen Seele (Ps. 8) oder das Zusammensein verschiedener Geistestätigkeiten in einem Moment (Ps. 60), so daß man fragt, was eigentlich durch diese Ursprungsmarke bezeichnet wird. Die Bedeutung der Formel läßt sich n e g a t i v feststellen an dem von Schl. dazu aufgestellten Gegensatz: „aus wissenschaftlicher Untersuchung stammend" (Ps. 4). Schl. fragt z. B.: Wo stammt dieser Satz her? (Ps. 3) und stellt sofort, um die Sicherheit desselben zu erproben, die Alternative: aus wissenschaftlicher Untersuchung oder schon vor derselben dagewesen? Wäre das erstere der Fall, so würde es nach Schl. nicht unbedenklich sein, mit dem betreffenden Satze als einer festen Voraussetzung anzufangen; denn wenn der Satz einer wissenschaftlichen Untersuchung entstammt, müsse man immer annehmen, daß es ganz verschiedene Ansichten darüber gibt, so daß die Bevorzugung der einen eine parteiische Stellungnahme bedeuten würde. Ganz anders steht es nach Schl. mit den Erkenntnissen aus dem „gemeinen Leben": wenn ein Satz von daher stammt, dann kann er ohne Bedenken verwendet werden.

Neben dieser Aufstellung des Gegensatzes dient zur Beschreibung dessen, was mit „gemeines Leben" gemeint ist, eine Be-

schränkung dieses Begriffs, die Schl. als gefährlich hinstellt (Ps. 4). Er sagt: wenn ein „bestimmtes gemeines Leben“ der Fundort der in Frage stehenden Erkenntnis wäre, müsse man mißtrauisch sein. Diesem bestimmten gemeinen Leben steht das gemeine Leben der Allgemeinheit gegenüber. Schl. sagt geradezu (Ps. 4): „Vermöchten wir uns aber zu überzeugen, daß der Satz allgemein wäre, so wäre er auch tüchtig, an die Spitze gestellt zu werden.“ Es wird also hier das Merkmal der Allgemeinheit für die Richtigkeit eines Satzes ins Feld geführt. Da aber diese Allgemeinheit weder durch die Vernunft noch durch die Denknotwendigkeit begründet wird, läßt sich nur annehmen, daß diese Allgemeinheit, wie schon der Ausdruck „gemeines Leben“ andeutet, die der Erfahrung ist.

Als Merkmal dafür, welche Erkenntnisse aus „gemeinem Leben“ stammen, ergibt sich auch ihre durchgängige Auffindbarkeit in der Erfahrung. Was unter allen Menschen — bzw. den von Schl. als normal gerechneten Menschen — als allgemeine Erkenntnis konstatiert werden kann, ist absolut sicher und kann als Grundvoraussetzung jeder Wissenschaft verwendet werden. Also bewegte sich früher die Sonne um die Erde; jetzt aber nicht mehr! Ebenso galt es in den verflossenen zwei Jahrhunderten unter allen „verständigen“ Menschen als absolut sicher und war also in diesem Sinne „allgemeine“ Erfahrung, daß seelische Fernwirkungen nicht stattfinden! Die Allgemeinheit einer Anschauung zu einer bestimmten Zeit ist eine gefährliche Grundlage der Wissenschaft; die Verwendung des Begriffes „gemeines Leben“ zeigt in geradezu erschreckender Weise die Gefahren einer empirischen Verdünnung des Allgemeinen und Notwendigen Kants.

Besonders deutlich wird die Anschauung, daß nur das auf allgemeine Ansichten der Menschen Zurückgehende als Grundlage von Beweisen dienen kann, nicht aber das, was irgendwie schon in den Beweis wissenschaftlicher Untersuchungen gedrungen ist, an den Stellen, wo Schl. fürchtet, daß sich in eine Erkenntnis des „gemeinen Lebens“ wissenschaftliche Erkenntnisse gemischt haben könnten. Der Satz z. B., der Mensch bestehe aus Leib und Seele, stammt nach Schl.s Feststellung (Ps. 5) nicht nur aus dem „gemeinen Leben“, kann also nicht als Ausgangspunkt der Untersuchung Verwendung finden (Ps. 6). Ja Schl. spricht direkt aus, daß wir „ein gewisses Mißtrauen“ gegen Sätze hegen müssen, die aus „dem gemeinen Leben“ und aus wissenschaftlichen Untersuchungen gemischt sind (Ps. 6). So ist die wissenschaftliche Anschauung, daß die geistigen Tätigkeiten in dem Wechsel ihrer Momente als im Konflikt befindlich aufgefaßt werden,

„in die Sprache des gemeinen Lebens übergegangen“ (Ps. 60). Eine Menge von Formeln, die auf diesen Konflikt verschiedener seelischer Vermögen Bezug haben, haben sich, weil Schl. anderer Meinung ist, aus einer Wissenschaft in das gemeine Leben hinübergeschlichen. Manche dieser Formeln kommen so häufig im gemeinen Leben vor, „daß man sie kaum anders als im gemeinen Leben entstanden ansehen kann“ (Ps. 61), woraus sich natürlich eine große Gefahr für die Reinheit dieser Fundgrube der festen Voraussetzungen Schl.s ergibt. Es ist ja doch nicht immer mit Sicherheit festzustellen, ob eine Formel sich aus wissenschaftlichen Untersuchungen eingeschlichen hat oder allein aus gemeinem Leben stammt. Es wäre zum mindesten das richtige, auch von Schl.s Methode aus, alle solchen Sätze, deren reiner Ursprung aus dem gemeinen Leben nicht sichergestellt ist, von der Grundlegung auszuschließen. Statt dessen wird auch solchen Sätzen eine relative Sicherheit zuerkannt (Ps. 6), so daß man sagen kann, daß die Gefahren des „gemeinen Lebens“ sehr weitreichende sind.

Aber neben den Gefahren für Gang und Ergebnisse der einzelnen Wissenschaft steht der Schaden, der der Methode als solcher auf Grund dieses empirischen Optimismus anhaftet. Es besteht die Möglichkeit, daß in jedem Beweisgang und in jeder Begriffsfeststellung Elemente auftauchen, die vermöge ihrer „Allgemeinheit“ kritiklose Anerkennung beanspruchen. Daß man alle solche Sätze auf das Prinzip des „gemeinen Lebens“ zurückführen kann, ist nun freilich ein Vorteil. Eine gewisse Einheitlichkeit in der Aufstellung unbewiesener Grundsätze ist dadurch gewahrt. Allein dies ganze Prinzip steht mit andern Sätzen Schl.s selbst in Widerspruch; es widerspricht Schl.s eigenen Gedanken über Wissenschaft und Auffindung von Wissen. Solche absolut sichere Gegebenheiten des „gemeinen Lebens“ anzunehmen, würde nur dann begründet sein, wenn diese Gegebenheiten der Erfahrung „höchstes Wissen“ in sich enthielten. Daß das nicht der Fall ist, folgt sowohl aus Schl.s Aufstellungen über den Begriff des höchsten Wissens wie auch aus denen über die Aufgabe der Wissenschaft. In dem Begriff des höchsten Wissens liegt eingeschlossen: es wird n i e von menschlichem Wissen erreicht. Kein Wissen wird anders als mit allem andern fertig, ist einer der Grundsätze Schl.s, den er nicht nur in der Ethik als Grundlage seiner Wissenschaft überhaupt, sondern auch noch in der Psychologie von 1830 bei einzelnen Erkenntnissen feststellt (Eth. 4 ff.). Alle Annäherung an das Wissen ist für ihn „ein gegenseitiges Hineinarbeiten des apriori in das aposteriori und umgekehrt“ (Ps. 20), weil ohne die Verarbeitung des a p r i o r i es unsicher bleibt, ob

dem Wissen wirklich ein Sein entspricht, und ohne Verarbeitung des aposteriori es unsicher bleibt, ob das, was wir als seiend setzen, auch wirklich gewußt wird; das Wissen ist nach Schl. nur „in dem beständigen Einswerden beider gegeben“ (Ps. 21). Eine vollkommene Gewißheit hätten wir erst dann, wenn apriori und aposteriori sich vollkommen durchdrungen hätten. Deshalb: Kein Wissen wird anders als mit allem andern fertig. Das „gemeine Leben“ könnte selbst dann, wenn es das Einswerden des apriori und aposteriori darstellte, nicht als ein in sich fertiges festes Wissen verwendet werden. Dasselbe Urteil ergibt sich aus der Schl.schen Fassung des Begriffs der Wissenschaft: Das Wissen des Menschen muß, damit es dem höchsten angenähert werde, durch Wissenschaft geläutert werden. Gerade die Wissenschaft ist, der Einleitung in die Ethik zufolge, dasjenige Lebensgebiet, auf welchem sich die Sicherstellung unsicherer Gegebenheiten vollzieht (Eth. 10 ff.). Die psychologische Wissenschaft selbst kann keinen andern Zweck haben, als die Fehler des gemeinen Lebens richtig zu stellen. Die in der Theorie des „gemeinen Lebens“ ausgesprochene Bevorzugung der Erfahrung gegenüber der Wissenschaft fällt also aus Schl.s System heraus.

Hieraus ergibt sich, daß den im eigentlichen Sinn spekulativen Wissenschaften, vor allem der Dialektik und philosophischen Ethik, trotz des gemeinsamen Wissenschaftsbegriffs ein anderes Prinzip zugrunde liegt als der Psychologie. Wenn auch die Erkenntnisse jener Disziplinen in der Psychologie irgendwie aufgenommen werden oder anklingen und zumal die Einleitung eine Parallele zu denen der Ethik und Dialektik ist, stellt doch die Psychologie einen besonderen Typus der Wissenschaft dar, der geradezu „psychologische Methode“ genannt werden kann. Obwohl das „gemeine Leben“ in sich eine komplexe Größe ist, wie schon daraus hervorgeht, daß es der Erfahrung sehr nahe gerückt werden kann, ist seine Eigenart gegenüber jeder „spekulativen“ Methode fest umrissen. So wird z. B. bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen die Unsicherheit, die einer näheren Bestimmung dieses Verhältnisses eignen könnte, der Ableitung aus einer „spekulativen Ansicht“ zugeschrieben (Ps. 62); dieser möglichen Unsicherheit gegenüber beruft sich Schl. auf den Begriff des „Lebendigen“, der aus dem „gemeinen Leben“ stamme. Auch hier findet sich, parallel der Hervorhebung des „gemeinen Lebens“ (gegenüber dem spekulativen Denken) als eines Fundortes für Sätze, die auf Sicherheit Anspruch machen können, schlechtweg die „Erfahrung“ als der heilige Bezirk. Auch sie hat die Eigentümlichkeit, daß Erkennt-

nisse, die ihr entnommen sind, auf sichere Geltung Anspruch machen können. Schl. kann geradezu zur Sicherstellung seiner Anschauung sagen: „Die Erklärung, die wir in dieser Beziehung angenommen, stammte aus der Erfahrung her, und von einer spekulativen Ansicht waren wir dabei garnicht ausgegangen“ (Ps. 62).

In engem Zusammenhang mit solchen Stellen, an denen die Allgemeinheit der Erfahrung einem Satze hinreichende Sicherheit gewährt, stehen einige andere von Schl. eingeführte feste Punkte, die deshalb als absolut sicher gelten, weil ohne sie Erfahrung nicht möglich wäre. So ist z. B. das Mitsetzen des Dusagens im Ichsagen als Grundbedingung aller Erfahrung genannt (Ps. 19). Wie schon jene Formulierung für den Grund der Sicherheit zeigt, rückt die von dieser Erkenntnis ausgesagte Sicherheit näher an die Notwendigkeit des kantischen apriori heran. Auch das Merkmal der Allgemeinheit ist übrigens in den schriftlichen Notizen von 1830 vorsichtiger verwendet als in der mündlichen Vorlesung. An einer Stelle wird sogar analog dem obengenannten Gesichtspunkt, daß eine bestimmte Voraussetzung als Grundbedingung aller Erfahrung fest sein müßte, der Erfahrung das ihr *Vorhergehende* gegenübergestellt und das, was wir *vor* aller Erfahrung haben, zum Merkmal der Unterscheidung zwischen Erkenntnis und Irrtum gemacht: „Gesetzt aber wir hätten dies (das Ichsetzen) mit der Ueberzeugung, daß es sich in aller noch unbekannten Erfahrung ebenso finden werde, wir hätten es also *vor* der Erfahrung, und diese Ueberzeugung wäre nicht nur ein Schluß von vielen auf alle, sondern wir wüßten auch, daß wir mit einem Minimum von Erfahrung dasselbe gesagt hätten — — —“ (Ps. 493), so wäre ein verhältnismäßig hoher Grad von Sicherheit erreicht. Aber solche die empirische Methode vertiefenden Formeln für die Geltung der Begründung durch „Erfahrung“ finden sich selten; im allgemeinen läßt sich sagen: Nur die *Einleitung* zur Psychologie stützt sich auf metaphysische Grundlegungen, vor allem das „vor aller Erfahrung“ vorhandene Element des Ichsetzens und die „feste Maxime“, „nicht über den Punkt des Zusammenseins von Leib und Seele hinaus“ seine Forschungen ausdehnen zu wollen (Ps. 7). In der Ausführung dagegen herrscht die „Erfahrung“ selbst fast unumschränkt. Besonders in den späteren Vorlesungen zeigen sich in der ganzen Art der Gedankenführung Beispiele eines geradezu empiristischen Vorgehens. Aber auch schon in der Psychologie von 1818 heißt es z. B. an einer Stelle (Ps. 415): „Da im Ich nichts zu spalten ist, müssen wir uns nach einem andern Begriff umsehen, und das wird wohl der des Lebens sein.“ Obwohl in dem darauf folgenden Satze behauptet

wird, daß trotz dieses „Umsehens“ das Herausgreifen kein zufälliges sei, wird doch diese Methode, nach neuen Momenten für die Fortführung der Untersuchung zu suchen, als empiristische bezeichnet werden müssen. Während die erwähnten metaphysischen Elemente nur als fremde Grundlegungen in die Psychologie hineinkommen, stammt dasjenige, was in die Psychologie selbst hineingehört, aus der Erfahrung des „gemeinen Lebens“. Die Art, wie in der Psychologie selbst Erkenntnisse, die nicht weiter bewiesen werden können, hervorgebracht werden, ist also die durch das „gemeine Leben“ bezeichnete empiristische Methode.

Die psychologische Methode Schl.s ist jedoch nicht auf seine Vorlesungen über Psychologie beschränkt. Ebenso wie die Resultate der Psychologie bei den Aufstellungen von Logik, Physik und Ethik nach Schl.s eigener Aussage (Ps. 542) vorausgesetzt werden müssen, so muß auch zur Erreichung dieser Ergebnisse in jenen anderen Wissenschaften dieselbe Methode Anwendung finden wie in der Psychologie. Also wird die Methode nicht nur in dem Sinn ihren Einfluß auf die andern Wissenschaften geltend machen, als in ihr gemäß der von Schl. gegebenen Methodologie wie bei den übrigen Wissenschaften „alle Annäherung zum Wissen nur wird in der Durchdringung des apriori und des aposteriori“ (Ps. 494), sondern auch in der Gestalt, wie sie uns in der Ausführung selbst entgegengetreten ist. Während die philosophische Ethik, insbesondere die Einleitung, die metaphysischen Grundlagen der Geisteswissenschaften gibt, gewährt die Psychologie die empirische Unterlage derselben. Das zeigt sich schon in der Einteilung der Wissenschaft bei Schl. Nicht nur die Einleitung zur philosophischen Ethik gibt mit ihrer Gegensatzreihe das Einteilungsschema an, sondern in gleicher Weise zeigt sich dabei der Einfluß der Psychologie. Die Dialektik beschäftigt sich fast ausschließlich mit der geistigen Tätigkeit des Denkens, die philosophische Ethik mit dem Wollen bzw. Tun, die Aesthetik und die Dogmatik behandeln zusammen die Phänomene des Gefühls. Aber Schl. geht noch weiter. Während sich die Einteilung der philosophischen Disziplinen auf Grund einer psychologischen Dreiteilung der Seele auch bei Kant findet, ist bei Schl. auch innerhalb der einzelnen philosophischen Disziplinen eine psychologische Einteilung angewendet. Was in der Psychologie selbst nicht auffällt (cf. Abschnitt I dieses Kapitels), überrascht um so mehr in einzelnen Abschnitten der Dialektik, in der theologischen Ethik, Aesthetik und Pädagogik.

Aber auch die wichtigsten Begriffe dieser Wissenschaften stammen aus der Psychologie. Die Unterscheidung zwischen dem

Individuellen und dem Universellen, ebenso wie diejenige zwischen organisierendem und symbolisierendem Tun kommt in der Psychologie zustande. In der Dialektik spielt das Verhalten der Begriffe des Denkens und Sprechens eine Hauptrolle, und es zeigt sich, daß die Grundlegung auch dieser Begriffe in der Psychologie stattfindet. Selbst an den Stellen der Dialektik, wo der Begriff des Wissens entwickelt wird, liest sich die Untersuchung wie eine psychologische.

Unter diesen Umständen könnte jemand behaupten, daß die Psychologie die Grundwissenschaft im System Schl.s ist. Aber bei dem Ineinandergehen von apriorischen und empirischen Elementen, das die Wissenschaft Schl.s charakterisiert, ist auch inbezug auf die Grundlagen seiner Philosophie eine Doppelheit zu beobachten: es findet sich einerseits eine apriorische Grundlage, die in der Metaphysik gegeben ist; andererseits eine empirische Grundlage, die in der Psychologie gegeben ist; wobei zu beachten ist, daß die empirische Grundlage ebensowenig ausschließlich sich in der Seelenkunde finden kann, als die apriorische Grundlage nur auf die Dialektik beschränkt ist. Vielmehr tritt jene apriorische Grundlage am deutlichsten in der Einleitung in die philosophische Ethik hervor. Daher ist die vielfach vertretene und unter andern auch von J. Halpern ausgesprochene Anschauung zurückzuweisen, daß die Dialektik die alleinige Grundwissenschaft Schl.s sei[1]). Halpern ist der Meinung, daß die von allen Wissenschaften Schl.s vorausgesetzte „höchste Wissenschaft" die Dialektik sei. So sicher nun die Dialektik als eine vorbereitende, einleitende, zusammenfassende, abschließende und grundlegende Wissenschaft bezeichnet werden kann, so ist sie doch nicht die grundlegende Wissenschaft und vollends nicht „die höchste Wissenschaft", von der Schl. gelegentlich spricht. Unter höchster Wissenschaft ist vielmehr eine ideale Wissenschaft zu verstehen, die Schl. nie geschrieben haben kann (cf. Eth. 3 ff.), vielmehr gilt: „Das höchste Wissen zeigt sich daher in unserm Bewußtsein nicht unmittelbar" (Eth. 18). Logik als formale Philosophie ist zwar das Organon, durch welches allein Philosophie möglich ist; aber gerade diese Logik wird von Schl. nicht als die Grundwissenschaft bezeichnet, sondern es heißt geradezu: „Also Logik, formale Philosophie ohne Metaphysik, transzendentale Philosophie ist keine Wissenschaft. . . ." „Man kann also auch nicht Logik den andern Wissenschaften voranschicken, und Metaphysik hinterher . . ." (Dial. S. 7). Wenn irgend eine Wissenschaft als Grundwissenschaft be-

1) J. Halpern, Schleiermachers Dialektik, 1903, p. XXIII.

zeichnet werden könnte, dann wäre es nach dieser Aeußerung Schl.s nicht die formale Logik, sondern die Metaphysik. Beide nun sind in der Dialektik zusammengekoppelt. Da sie beide in wichtigen Beziehungen die übrigen philosophischen Disziplinen einzuleiten vermögen, so kann man der Dialektik Schl.s wohl das Prädikat einer vorbereitenden und einleitenden Wissenschaft geben, nicht aber sie zu einer Wissenschaft höherer Ordnung erheben. So ist der Rat Schl.s an Gaß (cf. Briefe an Gaß S. 87) zu verstehen; „. . . als Einleitung zu meinen philosophischen Vorlesungen die Dialektik zu versuchen". A. Twesten ging in seiner Erinnerungsrede auf Schl. (S. 11) soweit zu behaupten: „Er glaubte sein ethisches System durch jene Grundwissenschaft der Philosophie, die er mit Plato Dialektik nannte, begründen zu müssen." Aber das gilt nur für die apriorische Grundlage. Die „ethischen" oder Geistes-Wissenschaften haben auch eine empirische Grundlegung erhalten: die Psychologie.

3. Wesen und Zweck dogmatischer Sätze.

Angesichts der beherrschenden Stellung der Dogmatik in Schl.s Lebensarbeit wäre jeder Untersuchung über seine Psychologie eine Bezugnahme auf seine Glaubenslehre zu wünschen; denn auf viele Einzel-Ergebnisse der Psychologie, ebenso wie auf ihre Gesamtanlage fällt von Schl.s religiösen und dogmatischen Anschauungen aus ein helles Licht. Wenn sich schon aus diesem Grunde ein Eingehen auf seine dogmatischen Grundsätze nicht vermeiden läßt, so ergibt sich die Notwendigkeit einer Darstellung des Wesens dogmatischer Sätze aus der gestellten Aufgabe, die Bedeutung der Psychologie für die Glaubenslehre zu ermitteln. Um festzustellen, inwieweit philosophische Prinzipien überhaupt, speziell aber psychologische Grundlagen in der Glaubenslehre Verwendung finden können, bedarf es einer Darlegung, wie die Sätze der Glaubenslehre entstehen.

Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ist in der Schleiermacher-Literatur von Anfang an bis in die neueste Zeit so oft behandelt worden, daß jede Untersuchung darüber in Gefahr gerät, teils in Wiederholungen, teils in Widersprüchen zu verlaufen. Deshalb wird es im folgenden vermieden, die zahlreichen Aeußerungen Schl.s zum soundsovielten Male zusammenzustellen und zu explizieren, oder die mannigfachen Ansichten der Aussager zu exzerpieren, sondern es wird nur im Anschluß an die grundlegenden Aeußerungen Schl.s über seine dogmatische Methode eine Klärung des Problems versucht.

Da die Theologie bei Schl. nicht eine „reine", sondern eine

„positive“ Wissenschaft ist (cf. Ethik, 1 ff. und K.D. § 1), läßt sich ihr Wesen nicht aus ihrer etwaigen Stellung im Wissenschaftssystem bestimmen. Die Theologie überhaupt ist ein Ganzes nur durch ihre gemeinsame Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, die christliche Theologie also durch ihre Beziehung auf die christliche Glaubensweise. Ihre Abzweckung ist „eine zusammenstimmende Leitung der christlichen Kirche“ (K.D. § 5). Also wird das Wesen dieser Theologie durch die geschichtliche Erscheinung der christlichen Kirche bestimmt. Nur sofern diese Abhängigkeit der Theologie von der Kirche veranschlagt wird, kann eine Einordnung der einzelnen theologischen Disziplinen in das eigentliche Wissenschaftssystem stattfinden.

Unter dieser Beschränkung ist die Dogmatik bei Schl. ein Teil der historischen Wissenschaften, und läßt sich nach den grundlegenden Sätzen der „Kurzen Darstellung“ definieren als „die zusammenhängende Darstellung der Lehre, wie sie zu einer gegebenen Zeit, sei es nun in der Kirche im allgemeinen, wenn nämlich keine Trennung obwaltet, sonst aber in einer einzelnen Kirchenpartei geltend ist“ (K.D. § 97). Die Frage, wie Schl. die „Kirche“ konstruiert bzw. seine Partei sich aussucht, kann hier völlig außer Betracht bleiben, da es sich an dieser Stelle nicht darum handelt, die individuelle Gestaltung der Dogmatik nachzuprüfen (die durch die Kirche gegeben wäre), sondern nur ihr allgemeines Wesen zu bestimmen, wie es sich unter den verschiedenen Bedingungen dieser oder jener Kirche darstellt (Gl.L. § 19, 2 und 3). Die Worte der Definition dagegen, die die Dogmatik als „die zusammenhängende Darstellung der Lehre“ bestimmen, kehren in der Gl.L. selbst wieder, und zwar an der Stelle, wo grundlegend das Wesen derselben beschrieben wird — (§ 16, Satz): „Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchstmögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird.“ „Christliche Glaubenssätze“ sind (nach § 15 der Gl.L.) „Auffassungen der christlich-frommen Gemütszustände, in der Rede dargestellt“. Wie alle Erregungen des Selbstbewußtseins, so geben sich auch die frommen Erregungen äußerlich kund; Glaubenssätze sind die Kundgebungen dieser Gemütszustände in der Sprache. „Jeder Satz, der ein Element der christlichen Verkündigung sein kann, ist auch ein Glaubenssatz, weil er die Bestimmtheit des frommen Selbstbewußtseins als die innere Gewißheit bezeugt“ (Gl.L. § 15, 2).

Auf diese „Glaubenssätze“ werden die Merkmale des „Darstellenden“ und „Belehrenden“ angewendet, um das Wesen der dogmatischen Sätze zu beschreiben. Entsprechend der Spaltung

der Verkündigung in drei verschiedene Sprachgebiete, nämlich das dichterische, das rednerische und das darstellend belehrende, unterscheidet Schl. drei entsprechende Formationen von Glaubenssätzen (Gl.L. § 15, 2). Die letzte dieser drei, die didaktische oder darstellend belehrende, liegt uns in den dogmatischen Sätzen vor. Während die dichterische Formation irgendwie der Kunst und die rednerische irgendwie der handelnden Verkündigung angehört, ist die didaktische Formation der Glaubenssätze, d. i. die Dogmatik, der Wissenschaft zuzuzählen. „Daher auch dogmatische Sätze nur in solchen religiösen Gemeinschaften sich bedeutend entwickeln und geltend werden, welche einem Kulturgebiet angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowohl als dem Geschäft Gesondertes organisiert" (Gl.L. § 16, 3).

Die Dogmatik wird also hier doch in das Gebiet der Wissenschaften einbezogen; ja nur da, wo Wissenschaft überhaupt existiert, kommt Dogmatik auf. Damit erhebt sich die Frage, welche Verbindungen zwischen der Dogmatik und der übrigen Wissenschaft bestehen, welch letztere nach Schl.s eigener Aussage die Dogmatik erst ermöglicht. Für diesen Zweck genügt es also nicht, der Dogmatik ihren Platz unter den Aussagen des Selbstbewußtseins angewiesen und ihr Wesen bestimmt zu haben; es muß aufgezeigt werden, wie die Glaubenssätze darstellend belehrender Art, d. i. dogmatische Sätze, zustande kommen. Denn nur dann wird sich zeigen können, inwiefern fremde Wissenschaften bei der Entstehung der Dogmatik ihren Einfluß geltend machen können.

Die Glaubenssätze darstellend belehrender Art sind nicht einfach eine dritte gleichgeordnete Gruppe neben den beiden anderen, sondern die dogmatischen Sätze sind aus den dichterischen und rednerischen abgeleitet (cf. Gl.L. § 16). Während der dichterische Ausdruck immer auf einem Lebensmoment beruht, dessen innere Begeisterung zum Hervortreten zwingt, und während andrerseits der rednerische Ausdruck auf einem solchen Lebensmoment ruht, dessen Anregung von äußeren Einflüssen herrührt, ergibt sich aus der Vereinigung des dichterischen und des rednerischen Ausdrucks, unter Außerachtlassung der für diese Ausdrücke wesentlichen Anregung, ein drittes: eben die darstellend belehrende Art der Glaubenssätze. Statt des Momentanen, das den beiden anderen Arten auf Grund jener verschiedenartigen Einflüsse anhaftet, haben die didaktischen Glaubenssätze die Eigentümlichkeit, daß sie ein sich gleichbleibendes Bewußtsein ausdrücken. Im Gegensatz zu den dichterischen und rednerischen Glaubenssätzen eignet also den dogmatischen Sätzen eine gewisse Stetigkeit, weil sie nicht auf die wechselnden Erregungen des Bewußtseins, son-

dern auf seine ruhigen Momente sich gründen. In diesem nicht den Erregungen des Augenblicks unterworfenen Zustand ist das Bewußtsein auf einen einheitlichen Ton gestimmt; es hat jenen überlegenen Blick, der ein sicheres Urteil ermöglicht. Obwohl also die dogmatischen Sätze gegenüber den dichterischen und rednerischen Glaubenssätzen eine abgeleitete Stufe darstellen, stehen sie doch in ihrer Bestimmtheit über ihnen.

Aus diesem Tatbestand, nämlich daß den dogmatischen Sätzen eine größere Bestimmtheit eignet, ergibt sich die Frage, ob das sich gleichbleibende Bewußtsein nicht eine reinere Quelle von Glaubenssätzen ist als die momentanen Erregungen, aus denen der dichterische und rednerische Ausdruck entspringt. Man sollte dies aus dem Merkmal des Sichgleichbleibens wie auch aus der Folge einer größeren Bestimmtheit schließen. Aber das Sichgleichbleiben scheint mehr als ein Ausgleich zwischen den Erregungen des Dichterischen und Rednerischen angesehen zu sein; und nicht schlechthin von größerer Bestimmtheit, sondern einem Streben nach möglichster Bestimmtheit ist die Rede. So kann nach Schl.s Anschauung trotz des stetigen Bewußtseins und des Strebens nach Bestimmtheit die Form der dogmatischen Sätze aus den beiden anderen abgeleitet sein.

Nur eins muß hervorgehoben werden: die Glaubenssätze darstellend belehrender Art rühren ebenso wie die beiden anderen Gruppen aus dem Bewußtsein selbst her. Aus der Behauptung nämlich, daß die dogmatischen Sätze abgeleitet seien aus den beiden anderen Satzarten, könnte man schließen, daß ihre Quelle jene Sätze sind und sie daher zu dem Bewußtsein nur ein sekundäres Verhältnis hätten. Das ist indessen nicht richtig. Schon aus der Gleichordnung der dogmatischen Sätze mit den beiden anderen Gruppen, aber auch aus ihrer Zusammenfassung mit jenen unter der gemeinsamen Bezeichnung „Glaubenssätze“ geht hervor, daß sie ein direktes Verhältnis zum Bewußtsein haben müssen. Es ergibt sich also aus den sich scheinbar entgegenstehenden Behauptungen — einerseits abgeleitet aus den rednerischen und dichterischen Ausdrücken, andererseits direkt aus dem Bewußtsein stammend — nur der Ausweg, daß zwar die Erregungen, die zu dichterischem und rednerischem Ausdruck führen, den dogmatischen Sätzen nur indirekt zugrunde liegen, daß aber der bei der Entstehung der dogmatischen Sätze vorausgesetzte Ausgleich der Erregungen im Bewußtsein selbst stattfindet, und diese ruhigeren Momente des Ausgleichs den Glaubenssätzen zugrunde liegen. Diese Lösung ist auch von den philosophischen Voraussetzungen Schl.s aus die einzig mögliche. Speziell die Gleichsetzung von

Denken und Sprechen, die Schl. vollzieht, weist darauf hin, daß die Behauptung, die dogmatischen Sätze seien aus den Formen des dichterischen und rednerischen Ausdruckes abgeleitet, sich mit der anderen verträgt, daß doch das Bewußtsein selbst die Quelle der dogmatischen Sätze ist.

Die Lösung wird bestätigt durch einen gelegentlich stattfindenden Hinweis Schl.s auf Christus, dessen darstellend belehrende Sätze in der Gl.L. einmal den darstellend belehrenden Sätzen der Dogmatik gegenübergestellt werden, wobei sich die Frage erhebt, welcher Art das Bewußtsein war, das diese Sätze Christi hervorbrachte (Gl.L. § 16, 2). Christus selbst nämlich hat ein sich selbst immer gleiches Selbstbewußtsein besessen; weder der dichterische noch der rednerische Ausdruck ist also nach der Einteilung der Sätze die überwiegende Form seiner Selbstverkündigung gewesen; sondern indem er sein allein richtiges objektives Bewußtsein von dem Zustand und der Beschaffenheit der Menschen mitteilte, war seine Verkündigung im wesentlichen darstellend belehrender Art. Trotzdem sollen nun die Aeußerungen Christi nicht als dogmatische Sätze aufgestellt werden. Als Grund für diesen Ausschluß der darstellend belehrenden Verkündigung Christi aus den dogmatischen Sätzen wird angegeben (Gl.L. § 16, 2), daß in ihr kein Streben nach möglichster Bestimmtheit vorlag wie in den Sätzen, die dogmatisch heißen, sondern eine schlechthinnige Bestimmtheit. Abgesehen von diesem Unterschied im Grade der Bestimmtheit geht aus der Ableitung der Verkündigung Christi hervor, daß darstellend belehrende Sätze nach Schl.s Meinung direkt aus dem Bewußtsein herrühren können. Zugleich zeigt sich darin, wie eng die Möglichkeit darstellend belehrender Sätze mit der Stetigkeit des Bewußtseins zusammenhängt, die, von dem Beispiel Christi aus erklärt, als eine möglichste Annäherung an ein „objektives Bewußtsein“ bezeichnet werden kann.

Das Wort „belehrend“ ist ohnehin durch seine Ableitung von dem objektiv-historischen Begriff der „Lehre“ in die Nähe des „Wissens“ gerückt, das ja stärker als alle andern psychologischen Begriffe Schl.s das Moment der Stetigkeit in sich enthält. Der Begriff des „Darstellens“ steht einerseits dem einer gestaltenden Wirksamkeit gegenüber (darstellende oder symbolisierende Tätigkeit gegenüber gestaltender oder organisierender Tätigkeit), andrerseits enthält er im Anschluß an den Wortsinn des „Aeußerlichwerden“ alles das, was in dem Begriff „Aeußerung“, nämlich des Bewußtseins, liegt (cf. Ps. 503). Für Schl. faßt sich also in einer „darstellenden Tätigkeit“ viel mehr zusammen, als selbst in unserm Begriff der künstlerischen Darstellung im weitesten Sinne.

Ein Goethischer Einschlag ist in dem Wort vorhanden, der es zur Bezeichnung einer zum Leben wesentlichen Tätigkeit erhebt. Es gibt nach Schl. überhaupt nur zwei Arten, wie das Individuum selbsttätig ist; entweder nämlich in Beziehung auf das sogenannte „Außeruns", d. h. die Materie oder äußere Welt, oder aber in Beziehung auf gleichen menschlichen Geist, „zum Berufe des Auffassens", wie Schl. sagt (Ps. 73). Jenes ist gestaltende Wirksamkeit, dieses darstellende Tätigkeit. Die darstellende Tätigkeit umfaßt also das gesamte Gebiet derjenigen Selbsttätigkeit des Individuums, die sich auf andere Individuen richtet. Die Darstellung ist das eigentliche Mittel, die Bewegungen des Bewußtseins anderen weiterzugeben; damit ist sie auch die Form, durch die die geistigen Tätigkeiten auf die höchste Stufe gehoben werden (cf. Ps. 50).

Neben diesen Merkmalen des belehrenden und darstellenden, das sowohl die Aeußerungen Christi wie die dogmatischen Sätze enthalten, war sowohl bei der Beschreibung jener Sätze Christi wie bei der Definition der dogmatischen Sätze noch ein Moment erwähnt, nämlich die aus der Stetigkeit des Bewußtseins folgende Bestimmtheit. Den Aeußerungen Christi eignete auf Grund eines objektiv stetigen Bewußtseins eine „schlechthinnige" Bestimmtheit. Den dogmatischen Sätzen Schl.s ist „das Streben nach möglichster Bestimmtheit" eigentümlich. Daher kann als Unterscheidungsmerkmal der dogmatischen Sätze von den dichterischen und rednerischen angegeben werden, daß in ihnen die scheinbaren Widersprüche, die sich in den beiden anderen Arten ergeben, entfernt oder wenigstens vermindert werden (Gl.L. § 16, 2). Das Problem der Entstehung der Dogmatik konzentriert sich also in der Frage, in welcher Form sich die Entfernung der Widersprüche vollzieht. Bei der Aufstellung der verschiedenen Satzarten äußert sich Schl. nicht darüber, so daß die Feststellung des Sachverhalts auf Schlüsse oder Vermutungen angewiesen ist. Es bestehen nur zwei Möglichkeiten: entweder steht es so, daß die dichterische und rednerische Gruppe ein ausgedehntes Gebiet von Sätzen enthält, die sich großenteils widersprechen und nun gesiebt werden, bis nur Widerspruchsloses übrig bleibt. Zu diesem Verfahren wäre keine andere Methode notwendig als die, die einzelnen Aussagen des frommen Bewußtseins an dem Satz des Widerspruchs zu prüfen. Oder aber es steht so, daß die rednerischen und dichterischen Ausdrücke eine andere Gestalt erhalten, also qualitativ sich verändern, um zu dogmatischen zu werden: wenn dies der Fall ist, dann ist die Methode der Herstellung dogmatischer Sätze sehr schwierig und hängt mit allerlei Erkenntnissen zusammen.

Sigwart[1]) ist der Meinung, die Dogmatik habe bei Schl. keine andere Aufgabe, als die dem Gefühl entsprungenen dichterischen und rednerischen Ausdrücke soweit zu reduzieren, daß sie keinen Widerspruch mehr enthalten. Hiernach stellten die dogmatischen Sätze eine beschränkte Auswahl aus den beiden anderen Gruppen dar, vorgenommen unter dem Gesichtspunkt der vorsichtigen Prüfung, ob die dort vorliegenden Sätze sich auch nicht widersprechen. Schl. aber hätte nie zugegeben, daß es sich um eine Reduktion der religiösen Aussagen handelt, wenn sie lehrhaft dargestellt werden. Die Meinung, daß die dogmatischen Sätze das Richtige und Haltbare aus den Aussagen des frommen Selbstbewußtseins auswählen, widerspricht den Darlegungen Schl.s, wonach nicht eine möglichste Reduktion auf das Sichere, sondern ein Streben nach größerer Bestimmtheit das gestaltende Prinzip der dogmatischen Sätze ist. Jeder einzelne Glaubenssatz wird gleichsam umgesprochen, zu höherer Bestimmtheit erhoben; nicht aber wird aus einer Menge von rednerischen und dichterischen Ausdrücken ein einzelner Satz als verträglich mit seinen Genossen zum dogmatischen König gemacht. Man darf die Würde der dogmatischen Sätze bei Schl. weder über- noch unterschätzen. Wären sie die sichere Auswahl aus einem rohen Stoff unsicherer Aussagen, dann ständen sie ihrem Wert nach hoch über den dichterischen und rednerischen Ausdrücken. In Sigwarts Auffassung liegt also eine Ueberschätzung ihres Wertes, wie andrerseits eine Unterschätzung sich in der Auffassung ausspricht, daß die dogmatischen Sätze als abgeleitete Sätze eine weniger sichere Darstellung des frommen Bewußtseins sein müßten. Statt einer Reduktion als dem Verfahren, durch das die dogmatischen Sätze aus den andern Glaubenssätzen gewonnen werden, muß also eine Umbildung angenommen werden, und zwar eine Umbildung mit dem Ziele größerer Bestimmtheit. Dann aber erhebt sich für das Verhältnis von Philosophie und Dogmatik die Frage, ob dies Ziel, ob das „Streben nach möglichster Bestimmtheit" ein der Dogmatik eigentümliches Prinzip oder aber mit dem Streben aller Wissenschaft identisch ist.

In der Einleitung zur philosophischen Ethik ist eine Wissenschaftslehre gegeben, derzufolge jede einzelne Wissenschaft auf eine höhere Wissenschaft und schließlich auf ein höchstes Wissen zurückgeht (Eth. 1). Das höchste Wissen aber ist nur dann vollkommen verstanden, wenn das besondere untergeordnete vollständig verstanden ist (Eth. 4). Daraus folgt, daß das höchste Wissen nur durch die Vollendung des einzelnen, ebenso aber das einzelne nur

1) Chr. Sigwart. Schl.s psychologische Voraussetzungen, insbesondere die Begriffe des Gefühls und der Individualität. JdTh. 1857. S. 270.

durch die Ableitung aus dem höchsten möglich wird. Aus dieser Sachlage ergibt sich, daß der reine Zweck aller Wissenschaft das Wissen ist, im letzten Grunde das höchste Wissen. Daher der Grundsatz, mit dem die Ethik anhebt: „Jede besondere Wissenschaft muß sich auf eine höhere, und zuletzt auf ein höchstes Wissen beziehen."

Schon von hier aus läßt sich ein Blick auf die Dogmatik werfen. Wenn alle Wissenschaft aus einem höchsten Wissen abgeleitet werden muß, wenn ferner alle Wissenschaft das höchste Wissen als ihren reinen Zweck hat, wenn endlich jedes Wissen nur im Zusammenhang mit allem anderen Wissen zustandekommt, dann ist der engste Zusammenhang der Dogmatik mit der Philosophie gegeben, sowohl was ihren Ursprung wie ihren Zweck wie ihre Mittel zur Erreichung dieses Zweckes anlangt, sofern die Dogmatik überhaupt Wissenschaft ist. Nach dem Wissenschaftsbegriff der Einleitung zur philosophischen Ethik Schl.s, die von ihm ausdrücklich als eine Einleitung in die Geisteswissenschaften überhaupt bezeichnet wird, kann nur gefolgert werden, daß der Zusammenhang zwischen Dogmatik und Philosophie sehr eng ist.

Aber dieser vom Wissenschaftsbegriff hergenommene Beweis soll nicht mehr sein als eine Konstatierung heterogener Aussprüche in Schleiermachers Werken. Schl. könnte sagen, daß die Dogmatik nicht schlechthin eine Wissenschaft sei, wodurch die Folgerungen, sie müsse als Wissenschaft Ursprung, Zweck und Mittel mit den spezifisch Wissen herstellenden Wissenschaften gemein haben, hinfällig würden. Deswegen ist die wichtigere Frage die, in welchem Verhältnis die Dogmatik zum Wissen steht. Der Begriff des Wissens ist ein Grundbegriff Schl.s und kehrt in allen Disziplinen wieder. So ist es noch wichtiger, die Frage nach dem Zweck der Dogmatik mit dem Begriff des Wissens als mit dem der Wissenschaft auseinanderzusetzen.

Was ist „Wissen" bei Schl.? In der Einleitung zur philosophischen Ethik ist diese Frage ausführlich zusammen mit dem Begriff des höchsten Wissens behandelt. Reiner noch erscheinen die Untersuchungen der Dialektik über diesen Begriff. Danach ist Wissen Zusammenstimmung des Denkens mit dem Sein. Wissen ist ein ganz besonderes Denken, nämlich eben dasjenige Denken, das mit dem Sein übereinstimmt. Von diesem letzteren Begriff des Wissens aus wird die in der Einleitung zur Ethik behandelte Korrelation von Denken und Sein verständlich; während nämlich diese beiden in einem gewissen Gegensatz zueinander stehen, liegt in dem Begriff des Wissens das Moment der Zusammenstimmung mit dem Sein (Dial. 484). Das Wissen hat demgemäß, inbezug

auf das Denken formuliert, zwei Merkmale: 1. Daß es übereinstimmendes Denken ist; oder, wie Schl. gelegentlich im mündlichen Vortrag gesagt hat: „in allen Denkenden dasselbe"; 2. daß es dem Sein gleiches Denken ist, was an der entsprechenden Stelle in der mündlichen Vorlesung ebenso ausgedrückt wird wie in der Einleitung zur philosophischen Ethik, nämlich als „Identität des Denkens und Seins" (Dial. 486); hier spielt Schl.s Identitätsbegriff hinein, der im II. Kap. dieser Schrift noch ausführlich besprochen werden wird.

Dies sind die Grundzüge des Begriffs des Wissens. Hat die Gl.L. einen Zweck, der sich mit diesem Begriff vom Wissen berührt?

Die Dogmatik wollte, wie sich zeigte, im Gegensatz zum dichterischen und rednerischen Ausdruck zunächst dies, daß die Widersprüche, die in jenen beiden Formen enthalten sind, vermieden und ausgemerzt werden (Gl.L. § 16, 2). Widersprüche können nur Widersprüche des Denkens sein. Der Zweck der Dogmatik ist also widerspruchsloses Denken. Widerspruchsloses Denken ist einerseits solches, das in allen dasselbe ist (Dial. 484), andererseits solches, das mit dem Sein übereinstimmt (Dial. 584); denn wie Schl. ausdrücklich in dem 3. Paragraphen der Vorlesung von 1831 feststellt, gibt es innerhalb des Denkens allein überhaupt keinen Streit; vielmehr setzt der Streit „die Anerkennung der Selbigkeit eines Gegenstandes voraus, mithin überhaupt die Beziehung des Denkens auf das Sein". Das aber sind die oben angegebenen beiden Merkmale des Wissens. Wenn also die Absicht der dogmatischen Sätze die ist, widerspruchsloses Denken herzustellen, dann ist ihr Ziel Wissen. Da Wissen auch der Zweck der Philosophie ist, ist der formale Zweck von Philosophie und Dogmatik der gleiche.

Aber laut der Definition der dogmatischen Sätze haben diese noch einen ganz besonderen Zweck gegenüber den dichterischen und rednerischen Ausdrücken, nämlich den, daß in jedem dogmatischen Satz der „höchstmögliche Grad der Bestimmtheit bezweckt wird" (Gl.L. § 16). Nun aber gibt Schl. selbst zu (§ 16, 3), daß dies Interesse, daß rednerische Ausdrücke ihr bestimmtes Maß und dichterische ihre bestimmte Form erhalten, das Interesse des Wissens ist. Schl. erkennt ohne weiteres an, daß nur in Kulturgebieten, d. h. da, wo Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowohl als dem Geschäft Gesondertes organisiert, das Streben nach Bestimmtheit der Aeußerungen des frommen Selbstbewußtseins auftritt. Mit einem Wort: Schl. gibt hier (Gl.L. § 16, 3) eine „Verbindung mit organisiertem Wissen" für die Gl.L. zu. Wenn diese Verbindung besteht, dann kann sie nur darin bestehen, daß sich Elemente hüben wie drüben befinden, die die anderen Wissen-

schaften beeinflussen. Schl. selbst würde in anderem Zusammenhang jede „Verbindung“ so deuten. Auch ist das Gebiet des Wissens ein einheitliches, sowohl wenn es als der zusammenfassende Ausdruck für all das, was als geistige Potenz dem Sein gegenübersteht, gebraucht wird, wie auch als Bezeichnung für alle wissenschaftlichen Bestrebungen, die zu jenem höchsten Wissen hinanzudringen suchen. In beiderlei Sinn — der letzte findet hier Anwendung — ist der Zweck der gleiche, nämlich eine Einheit des Wissens zu erreichen. Infolgedessen kann die Dogmatik, die aus dem Interesse des Wissens entspringt, nicht frei von den Einflüssen der andern Wissensgebiete sein.

Dreierlei ist also festgestellt: Das Ziel der Dogmatik ist Wissen; das Interesse der Aufstellung dogmatischer Sätze ist das des Wissens; die Dogmatik steht in Verbindung mit dem übrigen Wissen. Es fragt sich aber, ob auch die tatsächlichen Ergebnisse der Dogmatik reines Wissen sind. Wäre dies der Fall, dann würde die Dogmatik zu einem Teil der Philosophie. Alle diejenigen Gegner Schl.s, die seine Ergebnisse dem großen Gebiet dessen, was „Wissen“ bei ihm heißt, einordneten, waren eben damit auch zu der Behauptung veranlaßt, daß die Dogmatik überhaupt ein Teil der Philosophie sei. Aber die Glaubenslehre läßt keinen Zweifel darüber, daß die tatsächlich vorliegenden Aufstellungen der Gl.L., trotz der scheinbaren Identität des untersuchten Gegenstandes mit dem der Philosophie, völlig andersartig sind als die der philosophischen Wissenschaften. Das geht schon daraus hervor, daß die Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins für die Metaphysik bzw. für das Wissen um die letzten Zusammenhänge und speziell um Gott nach Schl.s Aussage gar keine Bedeutung haben (Dial. 525 ff.), daß die Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins keine adäquaten Begriffe Gottes zu geben vermögen. Sigwart findet mit Recht, daß die Ausdrücke des religiösen Selbstbewußtseins bei Schl. kein Wissen sind. Ja Sigwart geht so weit zu behaupten, daß sie bei Schl. auch keine objektive Bedeutung hätten. Es wäre dies die richtige Folgerung aus dem Satze, daß die Aussagen des religiösen Bewußtseins kein Wissen darstellen. Denn einem Wissen muß immer ein Sein entsprechen; Wissen ist ja mit dem Sein übereinstimmendes Denken. Aber eben damit, daß den dogmatischen Sätzen die objektive Bedeutung abgeht, sobald ihnen der Zweck des Wissens abgesprochen wird, richtet sich dieser Ausschluß der Dogmatik aus der übrigen Wissenschaft selbst. Denn wenn sich die daraus erwachsenden Folgen bei dem Gegensatz subjektiv-objektiv noch verbergen lassen, so werden sie deutlich bei der so formulierten Konsequenz: wenn die religiösen Sätze kein Wissen erreichen, entspricht ihnen kein Sein.

Es muß also wenigstens auch hier eine Annäherung an das Wissen versucht sein, wie sich in dem Ziel der höchstmöglichen Bestimmtheit schon aussprach. Es fragt sich noch, mit welchen Mitteln die noch nicht dogmatischen Glaubenssätze auf dies Ziel hin umgebildet werden können. Wird höchstmögliche Bestimmtheit durch logisches Verfahren erreicht? Werden die Glaubenssätze an den Ergebnissen der Erkenntniskritik geprüft? Handelt es sich nur um eine Herstellung reinerer Begriffe? Wir stehen damit bei der Frage, inwieweit philosophische Prinzipien oder Ergebnisse philosophischer Disziplinen bei der Entstehung der Dogmatik mitspielen. Nachdem sich herausgestellt hat, daß der von Schl. selbst gestellte Zweck, nämlich höchstmögliche Bestimmtheit der Sätze, schon engste Beziehungen zur Philosophie hat, wird es nicht wunderbar erscheinen, wenn auch die Wege, die dorthin führen, Straßen der Philosophie und die zum Straßenbau benutzten Feldsteine Grundlegungen der einzelnen philosophischen Disziplinen sind.

4. Die Verwendung allgemeiner Prinzipien in der Dogmatik.

Für die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Dogmatik und Philosophie stellt Schl. den Grundsatz auf: die Dogmatik soll kein philosophisches System sein, auch wenn ihr Verfasser noch so philosophisch ist (W. I, 2, S. 625). Der Schnitt zwischen Dogmatik und Philosophie konnte auch äußerlich nicht deutlicher gemacht werden als durch die Einordnung der Dogmatik unter die historischen Wissenschaften. Die Dogmatik gehört, wie schon erwähnt, unter „die geschichtliche Kenntnis von dem gegenwärtigen Zustand des Christentums“ (K.D., Ueberschrift des 3. Abschn.). Schl. hat demnach ganz recht, wenn er die stringentesten Beweise von demjenigen verlangt, der trotzdem eine Abhängigkeit seiner Dogmatik von einem philosophischen System behauptet; er habe laut und oft genug wiederholt, „die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden“ (W. I, 2, S. 597).

Ueber Schl.s Absicht ist demnach kein Zweifel; seine Gl.L. soll unabhängig von Philosophie sein. Die Frage stellt sich also so, ob Schl. seine Absicht durchgeführt hat.

Daß ihm dies nicht gelungen ist, ergibt sich nicht erst aus der tatsächlich in der Gl.L. befolgten Methode, sondern schon aus der im vorigen Abschnitt vorgeführten Definition der dogmatischen Sätze. Wesen und Zweck der dogmatischen Sätze wiesen darauf hin, daß die Dogmatik in engstem Zusammenhang mit allem andern Wissen steht. Selbst wenn Schl.s Ansatz, daß in der Gl.L. kein reines Wissen erreicht wird, nicht an den Konsequenzen seiner Metaphysik scheiterte, wonach dann dem religiösen Selbstbewußtsein

keine wirkliche Gottheit entsprechen würde, selbst dann würde doch das Streben nach Wissen der Gl.L. nicht abzusprechen sein, sondern es würde sich aus dem „Streben nach möglichster Bestimmtheit“ ergeben, daß die Methode, zu jener Bestimmtheit zu gelangen, keine andere sein kann als die in allen andern Zweigen des Wissens. Das Wesen dogmatischer Sätze führt also ganz von sich aus auf ein Ineinandergreifen von Philosophie und Dogmatik.

Allein es erhebt sich die Frage, ob nicht vielleicht gerade hier der Unterschied in Betracht kommt, der von Schl. bei der relativen Einordnung der Dogmatik in das Wissenschaftssystem gemacht wird, nämlich der zwischen philosophischer und historischer Wissenschaft. Da die Gl.L. als Teil der historischen Theologie auch ein Teil der neueren Geschichtskunde“ ist (K.D. § 69) und „die geschichtliche Kenntnis des Christentums“ (K.D. § 70) an ihrem besonderen Teil als „Kenntnis der jetzt in der evangelischen Kirche geltenden Lehre“ zu vertreten hat (K.D. § 195), so könnte man erwarten, daß ihr bei der Umbildung der Aussagen des religiösen Selbstbewußtseins in dogmatische Sätze erstrebtes Ziel „größtmöglicher Bestimmtheit“ auf rein historischem Wege erreicht würde. Allein schon in der „Kurzen Darstellung“ zeigt sich (§ 196 ff.), daß Schl. garnicht eine objektiv vorhandene Lehre (sei sie nun vorhanden in ihm oder in der Gemeinde) historisch darstellen will, sondern er entwickelt eine Lehre. Die Dogmatik erscheint weder dort noch in der Gl.L. ihrem Wesen nach als die Schwester der „Statistik“, die die „Kenntnis des gesellschaftlichen Zustandes in allen verschiedenen Teilen der christlichen Kirche“ (K.D. § 232, cf. § 195) vermitteln soll, sondern weit entfernt, das „gegenwärtig in der christlichen Kirche Gelehrte“ historisch darzustellen, erscheint sie durchaus im Gewande einer „philosophischen Theologie“. A. Twesten gibt in seiner Erinnerungsrede am hundertsten Geburtstag des Lehrers (S. 26) dem Staunen Ausdruck, „daß Schl. gerade die philosophische Theologie selbst nicht bearbeitet hat“. Bei dem Mann, dessen Leben sich nach seiner eigenen Aussage um die zwei Brennpunkte, Theologie und Philosophie, drehte, wäre das in der Tat auffällig; Schl. hätte von seiner größten Gabe, der Vereinigung von Philosophie und Theologie, keinen Gebrauch gemacht. Es ergibt sich jedoch aus der Definition der „philosophischen Theologie“ in der „Kurzen Darstellung“, daß faktisch eine solche in der „Gl.L.“ enthalten ist.

„Die philosophische Theologie“ zerlegt sich nach der „Kurzen Darstellung“ in zwei Teile, nämlich in Apologetik und Polemik, von denen jede wieder in eine Wissenschaft, die für die Allgemeinheit gilt, und in mehrere andere, die für die einzelnen Kör-

perschaften in Betracht kommen, zerfällt (cf. K.D. § 41 f.). Die Apologetik hat die Aufgabe, den Begriff des Christentums durch Darlegung sowohl seiner Einheit wie der Differenz der geschichtlichen Erscheinungen darzulegen, und vermittelst des Gebrauchs der Wechselbegriffe des natürlichen und positiven so einen Inbegriff der geschichtlichen Erscheinung des Christentums zu geben. Die Polemik hat die Aufgabe, die krankhaften Erscheinungen des dem Christentum sich anschließenden geschichtlichen Organismus zu bekämpfen oder wenigstens aufzuzeigen. Zur Durchführung dieser Aufgaben wird folgender Weg vorgeschlagen: Schl. ist der Meinung, daß das Wesen des Christentums sich ebensowenig rein wissenschaftlich konstruieren wie bloß empirisch auffassen lasse. Infolgedessen müsse es durch Gegeneinanderhalten dessen, was im Christentum geschichtlich gegeben ist, und andrerseits der in den einzelnen frommen Gemeinschaften auftretenden Gegensätze kritisch bestimmt werden. Die philosophische Theologie kann also ihren Ausgangspunkt nur über dem Christentum nehmen, d. h. in dem Allgemeinbegriff der Glaubensgemeinschaft überhaupt (K.D. § 33); denn es handelt sich um die Feststellung des Verhältnisses zwischen dem geschichtlich gegebenen Zustand des Christentums (oder auch einem geschichtlich gegebenen Zustand des Christentums) und der Idee des Christentums überhaupt (K.D. § 34). Aus diesem Wesen der philosophischen Theologie ergibt sich, daß auch in ihr der geschichtliche Zustand der frommen Gemeinschaft eine Rolle spielt, daß aber der Ausgangspunkt für die Untersuchung nicht dieser historische Tatbestand, sondern die über dem Historischen stehende allgemeine Idee von dem Gegenstand ist. Darin liegt offenbar für Schl. der Unterschied der philosophischen Theologie von der Dogmatik.

Vergleicht man mit dem hier gezeichneten Bilde der philosophischen Theologie die von Schl. geschriebene Gl.L., so muß man in ihr gerade die Eigentümlichkeiten jener wiederfinden, nicht zuletzt die, daß auch der Ausgangspunkt der Gl.L. (cf. die Einleitung der Gl.L.) bei einer allgemeinen Idee genommen zu sein scheint, und daß dann erst die Auseinandersetzung mit bestimmten Lehren erfolgt — soweit diese Berücksichtigung des historischen Tatbestands überhaupt stattfindet. Fast alle Sätze der Beschreibung dessen, was „philosophische Theologie“ bedeuten soll, lassen sich auf die vorliegende Gestalt der Schl.schen Dogmatik anwenden. „Was in der Entwicklung des Christentums reiner Ausdruck seiner Idee ist“, scheint viel eher der Inhalt der ganzen Gl.L. zu sein, als der Inhalt einer von Schl. nie geschriebenen Apologetik oder Polemik (K.D. § 35). Vor allem aber ist der Gl.L. selbst im Auszug eine rein philosophische Theologie beigegeben. Die §§ 3—6,

7—10 und 11—14 der Einleitung der zweiten Ausgabe sind als „Lehnsätze“ aus der Ethik, Religionsphilosophie, Apologetik bezeichnet. Die naheliegende Folgerung, daß auf Grund dieser philosophischen Einleitung die ganze Dogmatik Schl.s ins Gebiet der philosophischen Theologie hinübergezogen würde, lehnt Schl. ab, indem er, die erste Ausgabe korrigierend, der Einleitung in die Dogmatik die Zugehörigkeit zur Dogmatik abspricht; in der ganzen Einleitung sei „kein einziger eigentlich dogmatischer Satz“ zu finden (W. I, 2, S. 637). Dem entsprechen ja auch die Ueberschriften der Einleitungskapitel. Es fragt sich nur, ob die Untersuchungen in der Einleitung wirklich nur propädeutisch und exoterisch sind, wie Schl. behauptet (W. I, 2, S. 637), oder ob sie auch dazu dienen sollen, wie Schwarz in seiner Rezension der Gl.L. (1. Aufl.) einwendete, die christliche Glaubenslehre zu begründen. Schl. vertritt auch hier die Meinung, daß für die christliche Glaubenslehre die Darstellung zugleich die Begründung ist (cf. W. I, 2, S. 638): „Alles in derselben läßt sich nur dadurch begründen, daß es als richtige Aussage des christlichen Selbstbewußtseins dargestellt wird“. Nach dieser Theorie sollte die Einleitung, die doch keine Begründung geben kann, fortbleiben. Sie hat indes für Schl. ihren besonderen Zweck: sie stellt „für das in allen Modifikationen des christlichen Selbstbewußtseins Gültige, außerdem aber nicht Vorhandene, eine Formel“ (a. a. O.) auf. Danach klingt es so, als zöge sie nachträglich aus den Sätzen, die sich aus den Aussagen des frommen Selbstbewußtseins ergeben, das Fazit; als sei auch für sie das christliche Selbstbewußtsein die Voraussetzung und die von ihr ausgesprochene „Formel“ das Abgeleitete daraus. Warum steht dann die Einleitung nicht am Schluß? Sie würde ja dann als Nachwort viel besser die allgemeine Formel aus den einzelnen Aussagen des Selbstbewußtseins abziehen können! Aber in Wahrheit führt die Einleitung ja garnicht ihre Formeln auf das „christliche Gesamtbewußtsein“ zurück, wie Schl. an andrer Stelle (W. I, 2, S. 638) ausdrücklich feststellt; sie ist ja garnicht eine Formel für das, was sich aus den späteren Aussagen des christlichen Selbstbewußtseins als allgemeingültig ergibt, sondern bewältigt einen durchaus andern Stoff. Für den Begriff der Religion nämlich mußte schon am Anfang eine allgemeine Formel aufgestellt werden, weil, wie Schl. an andrer Stelle gezeigt hat, zu jeder Darstellung des Wirklichen 1. der allgemeine Begriff des betreffenden Gegenstandes, und 2. die Auffassung seiner empirischen Gestalt gehören. Jenes erste, der allgemeine Begriff, wird in der Einleitung zur Gl.L. gegeben. Ohne diesen allgemeinen Begriff ist der be-

treffende Gegenstand nicht darzustellen. Hieraus folgt, daß die Einleitung ein integrierender Bestandteil der Gl.L. ist.

Es zeigt sich also auch hier, daß sich bei der Entstehung der dogmatischen Sätze, d. h. bei der Umbildung der religiösen Aussagen des Selbstbewußtseins zum Zwecke größtmöglicher Bestimmtheit, philosophische Elemente einmischen. Wie gelegentlich bei Besprechung der Frage, inwiefern die dogmatischen Sätze die scheinbaren Widersprüche der dichterischen und rednerischen Sätze ausmerzen, als regulative Hilfe für die Bildung der dogmatischen Sätze die Orientierung an den „ursprünglichen Aeußerungen Christi" genannt wird, wie da sogar zugegeben wird, der darstellend belehrende Ausdruck wachse aus „den drei ursprünglichen Formen" zusammen (Gl.L. § 16, 3), so erscheint es als ganz natürlich, daß neben diesem Autoritätsprinzip auch philosophische Prinzipien sich bei der Bildung dogmatischer Sätze einmischen. Also aus der vorliegenden Gestalt der Gl.L. ergibt sich die Verwendung philosophischer Prinzipien in der Dogmatik ganz ebenso wie aus Schl.s eignen unbewachten Aeußerungen über die anzuwendende Methode.

Freilich wo sich der ältere Schl. prinzipiell mit der Frage befaßt, wird jede Einmischung bestritten. „Diese Glaubenslehre sagt sich völlig von der Aufgabe los, von allgemeinen Prinzipien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder auch eine Anthropologie und Eschatologie" (Gl.L. § 2, 1). Wissenschaften, die von solchen allgemeinen Prinzipien ausgehen, sind nach Schl. in der christlichen Kirche „nicht eigentümlich entstanden" (Gl.L. § 2, 1). Mithin steht „allgemein" im Gegensatz zu „eigentümlich in der christlichen Kirche". Schl. lehnt also ab, Wissenschaften in der Gl.L. aufzustellen, die von irgendwelchen der christlichen Kirche nicht eigentümlichen Prinzipien aus entstanden sind. Die christliche Kirche ist eine individuelle Gestaltung, deren Bewußtsein aus dem Gebiet des allgemeinen Wissens herausgenommen ist; „was über diese Gegenstände von der menschlichen Vernunft für sich betrachtet ausgesagt werden kann, das kann in keiner näheren Beziehung zur christlichen Kirche stehen als zu jeder anderen Glaubens- und Lebensgemeinschaft" (Gl.L. § 2, 1). Schl.s Hervorkehren des Positiv-Historischen am Christentum, das sich in der Antithese gegen den Rationalismus und gegen eine vielleicht einst ihm selbst gefährliche Einordnung der Religion ins allgemeine Geistesleben entwickelt hat, läßt ihn jeden Zusammenhang seiner Gl.L. mit allgemeinen Prinzipien zerschneiden. Ist die Haltung der Gl.L. diesen Grundsätzen entsprechend? Auf die enge Verbindung von Religion und Spekulation in Schl.s früheren Schriften braucht nur hingewiesen zu werden. Schon die Bestimmung von Metaphysik und

Religion in den Reden (R. 42 ff.) als Erklärung und als Anschauung des Universums zeigt die trotz Schl.s Kampf gegen den Rationalismus bestehende Verwandtschaft beider. Vor allem wird darin kein absolut trennender Unterschied zwischen beiden gemacht, vollends aber nicht ein solcher zwischen Metaphysik und Dogmatik. Für diese würde auch der Unterschied zwischen Metaphysik und Religion noch fortfallen, daß in der Metaphysik der Mensch auf das Universum wirkt, dagegen in der Religion das Universum auf den Menschen; denn hierin würde die Dogmatik mit der Metaphysik gegen die Religion stehen. Das ähnliche Verhältnis, das den Reden zufolge zwischen Religion und Moral besteht, wird in den „Monologen“ durch den Begriff des Individuellen noch enger gestaltet, wobei eine Verwandtschaft von Ethik und Dogmatik angedeutet ist. In der „Weihnachtsfeier“ werden Spekulation und Religion eins; Dogmatik erscheint als die Kombination beider. Gleichzeitig verlangt Schl. in einer Rezension (Br. IV, 624) von einer Glaubenslehre, daß sie „unmittelbar die Entstehung der Dogmen aus dem religiösen Gefühl zeigte und sie dann mit den Aussprüchen der reinen Spekulation zusammenstellte“. Die erste Ausgabe der kurzen Darstellung verlangt (K.D. von 1811, § 28), daß in der Dogmatik die Glaubenssätze in das philosophische System eingeordnet werden. Und um die Menge der Aeußerungen zu übergehen, die sich aus den philosophischen Schriften beibringen ließen, sei nur an die zahlreichen Sätze der 1. Ausgabe der Gl.L. erinnert, in denen es als die Aufgabe der Dogmatik hingestellt wird, die Frömmigkeit vermittelst der Vorstellungstätigkeit zu ihrer vollständigen Entwickelung zu bringen oder aus ihrem Dunkel zu heben, Sätze, die in der 2. Ausgabe fortgelassen oder geändert sind. In dieser zweiten Ausgabe hat der Dogmatiker plötzlich nicht mehr die „Aufgabe, das nicht Widervernünftige nachzuweisen, welches eben durch die vernunftmäßige Darstellung geschieht“ (Gl.L., 1. Ausg., § 20, 2), sondern ist „garnicht darauf eingerichtet, in der Dogmatik zu philosophieren“ (W. I, 2, S. 597). Es muß billig bezweifelt werden, daß es Schl. gelungen ist, die früheren Zusammenhänge zu lösen. Wenn sich auch aus der zweiten Ausgabe der Gl.L. und den Sendschreiben an Lücke ganze Seiten von Zitaten zusammenstellen lassen, in denen Schl. den unphilosophischen Charakter seiner Dogmatik dartut (cf. H. Scholz, Christentum und Wissenschaft in Schl.s Glaubenslehre, Berlin 1909, S. 19—23), so ist doch der Charakter der Gl.L. ein andrer als die auf eine so scharfe Formel gebrachten Grundsätze. Wie für Schl. bis an sein Lebensende das Denken tiefster spekulativer Gedanken völlig eins geblieben ist mit den innigsten religiösen Empfindungen (Br. II, 511), so ist auch die

philosophische Wissenschaft nicht gänzlich geschieden von der dogmatischen. In dem Kampf für die Reinheit der Religion war ihm die Theologie zu nahe an die Religion herangerückt, so daß die mit Recht für die Religion geforderte Unabhängigkeit von der Philosophie (wie auch von der Theologie) fälschlich auf die Dogmatik übertragen wurde. Auch von der letzteren hätte ausgesagt werden können, daß der zugrunde liegende Stoff — die Aussagen des frommen Bewußtseins — rein sei. Der Zweck der dogmatischen Sätze dagegen macht bereits einen Zusammenhang mit dem übrigen Wissen notwendig und verlangt eine Mitwirkung allgemeiner Prinzipien. Auch die 2. Ausgabe der Gl.L. kann trotz der diesbezüglichen Korrekturen der ersten auf eine „gesunde Spekulation" nicht verzichten.

Aber es wäre ja geradezu unverständlich, wenn Schl. entgangen wäre, daß die Dogmatik doch zur Spekulation ein engeres Verhältnis hat als die übrigen theologischen Wissenschaften. Er erkennt diesen Tatbestand an, aber beschränkt ihn auf die Form. Er gibt zu, daß die Dogmatik „mehr als die andern (theologischen Wissenschaften), wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt" (Gl.L. § 19, z). Diese Behauptung, daß es nur die Form sei, in der sich ein Einfluß der philosophischen Disziplinen auf die Dogmatik zeige, kommt natürlich am deutlichsten zum Ausdruck bei dem Verhältnis der Dialektik zur Dogmatik; ist doch jene bei Schl. speziell die Wissenschaft der Denkformen. Nach der Dialektik von 1831 ist dieselbe „Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächsführung im Gebiet des reinen Denkens". Reines Denken wird darin von dem geschäftlichen und dem künstlerischen Denken unterschieden; diese beiden letzteren Arten sind einerseits durch den dem Denken fremdartigen Zweck, andrerseits durch das mit dem Denken verbundene Wohlgefühl nicht rein, während das reine Denken nicht um eines andern willen, sondern um des Denkens selbst willen geschieht. Dies Denken richtet sich darauf, in dem Streit der Gedanken auf ein bestimmtes Sein zu führen. Damit ist der zweite Hauptzweck der Dialektik angegeben, nämlich der, zum Wissen zu gelangen. Die Darlegung der Grundsätze für reines Denken kombiniert sich also mit dem Hinarbeiten auf ein bestimmtes, letztlich auf das höchste Wissen (cf. Dial. 568 ff.). Die beiden der Dialektik vorliegenden Aufgaben, nämlich den Streit auf dem Gebiete des reinen Denkens zu beendigen und streitfreies Denken zu entwickeln, sind im letzten Grunde ein und dieselbe (Dial. 604). Andrerseits besteht die Schwierigkeit der Dialektik darin, daß jedes der beiden Ziele nur erreicht wird, wenn jeweilig das andere erreicht ist, daß

also jedes der beiden Ziele immer nur annähernd erreicht werden kann, weil für die Bearbeitung des einen das andere vorausgesetzt ist; die logischen Regeln für das Denken lassen sich dann erst mit Sicherheit feststellen, wenn die Ergebnisse des Denkens absolut sicher sind; andrerseits lassen sich absolut sichere Ergebnisse nur dann feststellen, wenn die Regeln für das Denken sich völliger Sicherheit erfreuen. Speziell aus dem letzteren Grunde folgt die Notwendigkeit der dialektischen Form für die Dogmatik. Seine Anschauung über die Entstehung der dogmatischen Sätze kann Schl. dahin zusammenfassen, „daß sie nur aus der logisch geordneten Reflexion auf die unmittelbaren Aussagen des frommen Selbstbewußtseins entsprungen sind“ (Gl.L. § 16, z). Natürlich erhebt sich hier sofort die Frage, ob nicht die Wissenschaft, die in die ungeordneten Aussagen des unmittelbaren Selbstbewußtseins die logische Ordnung bringt, nämlich die Dialektik, dann von Einfluß auf die Dogmatik ist. Soviel ist sicher, daß nach der oben mitgeteilten Aufgabe der Dialektik bei Schl. diese Wissenschaft die Regeln angibt, unter denen eine logische Ordnung von Aussagen stattfinden kann. Inbezug auf diese Regeln wird also die Dogmatik zweifellos von der Dialektik abhängig sein. Die Abhängigkeit in der Form gibt Schl. daher zu (Gl.L. § 19, z). Nun aber entspringt doch jene Reflexion weder dem Interesse des unmittelbaren Selbstbewußtseins, noch dem der Selbstverkündigung; denn jenes und dieses wären doch zufrieden mit der „unmittelbaren Aussage“ (Gl.L. § 16, z). Die Reflexion entspringt also einem Interesse, das noch über dasjenige des religiösen Gefühls und über das der Aussprache dieses Gefühls hinausgeht, nämlich dem Interesse, sich dialektisch darüber klar zu werden. Schl. gab ja auch ein Interesse des Wissens an der Aufstellung dogmatischer Sätze zu; er beschränkt also seine eigene Behauptung, wenn er sagt: „Wenn aber die Umbildung der ursprünglichen Ausdrücke zu dogmatischen Sätzen dem logischen oder dialektischen Interesse zugeschrieben wird, so ist dieses nur von der Form zu verstehen“ (Gl.L. § 16, z). Dieses nur ist falsch. Denn das dialektische Interesse kommt nicht nur da in Betracht, wo überhaupt logisch geordnete Reflexion statthaben soll, sondern jeder Reflexion über eine Aussage des Selbstbewußtseins liegt auch ein Interesse am Inhalt zugrunde. Warum sonst sollte eine Aussage noch umgebildet werden? Nur der Form wegen? Warum dann diese Aenderung der Form? Man ändert doch die Form nicht ohne Grund, vollends wenn man dadurch wie hier zu einer abgeleiteten Form kommt! Aus der unmittelbaren Form der dichterischen Aussage des Selbstbewußtseins wird die abgeleitete

Form, d. h. der darstellend belehrende Ausdruck; „die ursprünglichen Ausdrücke“ werden zu „dogmatischen umgebildet“. Das logische oder dialektische Interesse, das zu dieser Umbildung führt, kann also nicht nur sich auf die Form beziehen; sonst wäre es unsinnig. Der formalen Umbildung der Sätze in die dogmatische Gestalt muß ein logisch-inhaltliches Interesse zugrunde liegen. Welches ist dies inhaltliche Interesse? Es wird kein andres sein als das, welches jeder „logisch geordneten Reflexion“ zugrunde liegt, nämlich die betreffende Aussage über einen Gegenstand (hier über eine Bewegung des frommen Selbstbewußtseins) im Gesamtgebiet des Wissens unterzubringen und also mit den andern Aussagen dieses Gebietes auseinanderzusetzen. Da die Reflexion an sich schon auf die „objektive“ Seite des Bewußtseins gehört (vgl. z. B. Ps. 492 v. 1818), gehört sie in das Gebiet des Denkens; Reflexion ist nach Schl. ein zum Sichselbstvorstellen zurücktretendes Denken (Ps. 523, von 1830). Die Reflexion ist nach Schl.s ganzer Psychologie und Wissenschaftssystem die spezielle Funktion der Philosophie; „das reine Interesse an der Reflexion“ ist nach seiner eigenen Aussage „die Basis jeder Philosophie“ (Briefe IV, 72).

Demnach ist es doch ein spekulatives Interesse am Inhalt, welches die unmittelbaren Ausdrücke des frommen Selbstbewußtseins zu dogmatischen Sätzen umbildet. Damit ist natürlich noch nicht dasjenige spekulative Interesse beschrieben, das zur Aufstellung der spekulativen Wissenschaft, der Dialektik, führt. Während nämlich in dieser auch der der Untersuchung zugrunde liegende Gegenstand der Spekulation angehört — ganz gleich ob die Regeln für das Denken in der Dialektik gesucht werden oder der Ursprung des Denkens; Schl. vereinigt, wie wir sahen, beide Aufgaben —, wird in der Dogmatik der zugrunde liegende Gegenstand durch die Aussagen des frommen Selbstbewußtseins gebildet. Wenn wir die Reihe der Gegenstände, die in einer Wissenschaft vorliegen, zusammenfassend mit „Stoff“ bezeichnen, so ergibt sich also, daß der in der Dogmatik vorliegende „Stoff“ (die einzelnen unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseins) außerhalb eines spekulativen Ursprungs liegt; daß aber das Interesse, dem die Umbildung dieser Aussagen zu dogmatischen Sätzen entspringt, dem also die Dogmatik ihr Leben verdankt, als ein spekulatives bezeichnet werden muß. Also hat Schl. mit seiner Ableugnung des spekulativen Einschlags bei Entstehung der Dogmatik nur inbezug auf den Stoff recht, und kann infolgedessen noch mit Recht sagen: „Ein Satz, welcher etwa von der spekulativen Tätigkeit ursprünglich ausgegangen wäre, er möchte seinem Inhalt nach den unsrigen noch so verwandt sein, wäre doch kein dog-

matischer mehr“ (Gl.L. § 16, z). Dagegen hat er unrecht mit der Ableugnung des spekulativen Interesses bei der Umbildung jenes zugrunde liegenden Stoffes zu den Ergebnissen der dogmatischen Wissenschaft.

Speziell an dem Gottesgedanken läßt sich Schl.s Anschauung und Fehlschluß aufweisen. Seinem System zufolge muß alle reinwissenschaftliche Philosophie mit dem „höchsten Wesen“ anfangen oder enden (Gl.L. § 16, z). Da nun die Dogmatik doch auch in irgend einer Beziehung das höchste Wesen zu ihrem Inhalt hat, „so kann es Formen des Philosophierens geben — gibt Schl. zu —, in denen Sätze, die etwas vom höchsten Wesen spekulativ aussagen, wenn man sie einzeln betrachtet, ohnerachtet sie aus der reinen Wissenschaftlichkeit entsprungen sind, sich schwer unterscheiden lassen von den ihnen korrespondierenden Sätzen, welche nur aus der Reflexion auf die frommen Gemütserregungen entstanden, aber dialektisch ausgebildet sind; allein in ihrem Zusammenhang betrachtet gehen gewiß beide immer auf das bestimmteste auseinander“ (Gl.L. § 16, z). Das letztere, daß der Zusammenhang ein verschiedener ist, haben wir von Schl. gelernt; aber das was vorhergeht, daß die dogmatischen Sätze über Gott nur „dialektisch ausgebildet sind“, nicht aber auch inhaltlich mit den spekulativen Sätzen zusammenhängen, ist die oben aufgezeigte Verkennung der eigenen dogmatischen Sätze, die den philosophischen nicht nur „korrespondieren“ (Gl.L. § 16, z). Diese Ansicht findet ihre Parallele in der Ableugnung eines „Einflusses der Spekulation auf den Inhalt dogmatischer Sätze in der dogmatischen Formation der ersten Jahrhunderte“ (a. a. O.), die heute nicht mehr der Widerlegung bedarf. Es offenbart sich in jedem einzelnen Punkt, der das Verhältnis von Philosophie und Dogmatik betrifft, die antirationalistische Auffassung Schl.s, es sei für die christliche Kirche von der höchsten Wichtigkeit, daß „ihr nicht fortwährend Spekulatives für Dogmatisches dargeboten werde“, wozu die Erklärung im Ausgleich mit den übrigen Anschauungen Schl.s heißen müßte: es ist für die christliche Dogmatik von höchster Wichtigkeit, daß ihr nicht statt religiöser Sätze, statt „Glaubenssätzen“, spekulative Sätze als Stoff zugewiesen werden.

Weil Schl. es ablehnt, das Christentum aus allgemeinen Prinzipien abzuleiten, wendet er sich auch dagegen, daß seine Dogmatik aus allgemeinen Prinzipien abgeleitet sei. Aber dieser Schluß von dem Christentum auf die Dogmatik läßt sich nicht so ohne weiteres vollziehen. Schl. lehnt mit Recht ab, daß er das Christentum aus dem Abhängigkeitsgefühl deduziere (W. I, 2,

S. 626); daß er dagegen aus diesem den dogmatischen Begriff der Religion deduziere, wird sich kaum bestreiten lassen. So sicher das Christentum nicht aus allgemeinen Prinzipien zu folgern ist, so ist dies doch zum Teil bei den dogmatischen Begriffen der Fall. In Schl.s Kampf für die Reinheit der Religion von spekulativem Beiwerk müßte man überall „Glaubenssätze" für „dogmatische Sätze" einsetzen: so z. B. in dem Satze: „Die evangelische Kirche insbesondere trägt das einmütige Bewußtsein in sich, daß die ihr eigentümliche Gestaltung der dogmatischen Sätze nicht von irgend einer philosophischen Form oder Schule abhängt oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseins allein mittelst der echten und unverfälschten Stiftung Christi" (Gl.L. § 16, z).

Auch hier wieder läßt sich durch einen Rekurs auf den Begriff der „Wissenschaft" das Ausgeführte bestätigen. Schl. sagt einmal, daß „Glaubenssätze dogmatische werden, indem sie einen wissenschaftlichen Wert bekommen" (Gl.L. § 17, 3). Der wissenschaftliche Wert kann nur darin bestehen, daß sie sich dem Wissen annähern, d. h. daß sie mehr und mehr dem Sein entsprechen. Damit aber kommen sie auf ganz dieselbe Linie wie die spekulativen Sätze zu stehen, sofern diese wie jene damit beschäftigt sind, Denken und Sein zur Identität zu bringen. Auch die Einordnung der Dogmatik unter die Wissenschaften weist also auf ihren spekulativen Einschlag. Zugleich aber ist damit ihr Zusammenhang mit der ganzen übrigen Wissenschaft festgestellt, in deren Gesamtsystem die einzelnen Disziplinen durchweg in einander übergreifen. Denn selbst wenn die Dogmatik Schl.s nichts weiter als „die Wissenschaft von dem Zusammenhang der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer gegebenen Zeit geltenden Lehre" wäre (Gl.L. § 19, Satz), so wäre doch selbst der Ausgleich der einzelnen Sätze gegeneinander nach Schl.s sonstigen Aeußerungen nicht anders als im Werden des gesamten Wissens denkbar.

Von der Feststellung aus, daß das gesamte Wissenschaftssystem in die Gl.L. hineinreicht, ergibt sich zunächst eine diesbezügliche Folgerung für die „Ethik" genannte Wissenschaft, die als Einleitung zu allen Geisteswissenschaften überhaupt den einzelnen Disziplinen ihre Stellung im System anweist. Der ganze Umfang der Dogmatik wird durch jene Einleitung in die Wissenschaft, die in der Ethik gegeben ist, bestimmt. Aber nicht nur die System-Disposition der Ethik, sondern auch ihre einzelnen Aufstellungen geben der Dogmatik ganz bestimmte Richtlinien. Da z. B. die Dogmatik in der Wissenschaftslehre als lediglich auf die christ-

liche Kirche bezogene Wissenschaft bestimmt wird, ist der Begriff der Kirche für die Gestaltung der Dogmatik von grundlegender Bedeutung. Dieser Begriff aber „muß vorzüglich aus der Ethik entnommen werden“ (Gl.L. § 2, 2). Daß aber ebenso wie der Begriff der Kirche bei jedem Gegenstande der Behandlung auch die übrigen allgemeinen Begriffe Verwendung finden müssen, folgt mit Notwendigkeit aus Schl.s Grundauffassung jeder Feststellung des Seienden überhaupt; einerseits muß der allgemeine Begriff für den betreffenden Gegenstand vorhanden sein, andrerseits muß die Eigentümlichkeit gerade dieses Gegenstandes aufgefaßt werden. Deshalb kann Schl. z. B. von dem Begriff der christlichen Kirche sagen: er wird „nur richtig zu erzielen sein durch den allgemeinen Begriff der Kirche überhaupt, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigentümlichkeit der christlichen“ (Gl.L. § 2, 2). Denn das was christliche Kirche ist, „kann weder rein wissenschaftlich begriffen oder abgeleitet, noch bloß empirisch aufgefaßt werden“ (a. a. O.). Wie auf der einen Seite keine Wissenschaft das Individuelle mit allgemeinen Prinzipien erreichen kann, ebensowenig kann die bloße Empirie den wahren Sinn einer Erscheinung erreichen. Weil dies letztere der Fall ist — „die bloß empirische Auffassung hat kein Maß noch eine Formel, um das Wesentliche und sich gleich Bleibende von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden“ (Gl.L. § 2, 2) —, muß die Glaubenslehre überall auf die Begriffe der auf allgemeinen Prinzipien ruhenden Wissenschaften rekurrieren. Daß §§ 3—6 der Einleitung zur Gl.L. Lehnsätze aus der Ethik sind, hat zur Folge, daß die ganze Gl.L. durch Lehnbegriffe aus der Ethik — Schl. müßte nun von seinem Standpunkt aus sagen — verseucht ist. Ganz dasselbe aber gilt für die Lehnsätze aus der Religions-Philosophie (§§ 7—10) und die Lehnsätze aus der Apologetik (§§ 11—14 der Gl.L.). Wenn dieselben zur Grundlegung der Dogmatik notwendig sind, läßt sich nicht glaublich machen, daß ihr Einfluß sich nur auf die Form und nicht auf den Inhalt bezieht; vielmehr kann ebensowenig wie in den Partien der Gl.L., die der Ethik entstammen, und in denen, die der Religions-Philosophie oder Apologetik nahestehen, ein Seiendes ohne die Allgemeinbegriffe konstatiert werden; und diese werden in jenen Zweigen der philosophischen Theologie aufgestellt. Dann aber ist es unberechtigt, die in den Ueberschriften der Lehnsätze genannten Wissenschaften, Ethik, Religions-Philosophie und Apologetik, in der Frage der Beeinflussung der Gl.L. anders zu stellen als die sonst gelegentlich genannten, wie z. B. allgemeine Gotteslehre, Anthropologie und Eschatologie. Vor allem kommt hier die Anthropologie in Betracht. Denn da

Schl. unter den drei möglichen Formen der dogmatischen Sätze — Sätze von Gott, von dem Menschen, von der Welt — diejenigen vom Menschen in seiner Gl.L. anwendet, muß unter den drei entsprechenden Wissenschaften, Gotteslehre, Anthropologie und Eschatologie, natürlich auch die mittlere die größte Rolle in der Gl.L. spielen. Woher sonst sollten die Allgemeinbegriffe über den Menschen stammen? Notwendig sind sie nach Schl. zur Feststellung des Seienden, und in der Gl.L. soll es sich doch bei der Beschreibung der menschlichen Empfindungen um wirkliche Menschen handeln! So ist es nicht anders möglich, als daß die Anthropologie und vor allem die Psychologie ihre Begriffe der Gl.L. leihen, obwohl Schl. selbst auch hier bestreitet, daß die Erläuterungen aus dem Gebiet der Psychologie das Resultat der Dogmatik irgendwie berühren (Gl.L. § 3, 3).

5. Einwirkungen der Psychologie auf die Glaubenslehre.

Wenn überhaupt eine Verwendung allgemeiner Prinzipien in Schl.s Gl.L. angenommen werden muß, ist von vornherein auch ein Gebrauch der Psychologie in der Gl.L. wahrscheinlich. Doch soll hier wegen der Wichtigkeit dieser Frage für die vorliegende Schrift prinzipiell festgestellt werden: Kann überhaupt die Psychologie auf die Dogmatik irgendwie einwirken?

Da die Dogmatik es mit der Darstellung der Religion zu tun hat, wird sich zunächst fragen, ob die Psychologie als Wissenschaft von Einfluß auf die Religion sein kann. Wenn Religion weder in dem äußerlichen Sinn einer Kultusgemeinschaft noch auch in dem rationalistischen Sinne einer objektiv gegebenen Lehre gefaßt wird, sondern darunter ein dem Personleben des Menschen wesentliches Phänomen verstanden wird, so scheint sich zunächst ein Zusammenhang, der von der Religion her zur Psychologie hin besteht, aufzudrängen, nämlich der, daß die Religion als eine Erscheinung des menschlichen Seelenlebens in der Psychologie ihre Darstellung finden muß. Indessen wäre umgekehrt auch denkbar, daß die psychologische Wissenschaft als ein gefestigtes Wissen von der Seele eine Bedeutung für die Religion gewinnen könnte, insoweit als Wissen um eine psychische Erscheinung dieser selbst zur Klärung und Befruchtung dienen kann. Zumal wenn Religion im wesentlichen mit Religiosität, d. h. mit der religiösen Anlage der menschlichen Psyche, oder mit Frömmigkeit, d. h. dem durch die Religion in der menschlichen Psyche hervorgebrachten subjektiven Zustand, gleichgesetzt wird, läßt sich die Möglichkeit einer Einwirkung der Psychologie auf die „Religion“ nicht von der Hand weisen. Wenn dagegen, wie aus der hier gegebenen Fassung der

Termini Religiosität und Frömmigkeit bereits hervorgeht, die Religion selbst noch ein anderes, tieferes bedeutet, das garnicht auf die menschliche Seele beschränkt ist, so stellt sich die Frage anders. Die fortschreitende Erkenntnis, daß die Religion ein enges Verhältnis zur Sittlichkeit hat, macht es der wissenschaftlichen Theologie unserer Zeit unmöglich, das Tun oder Leben aus dem Religionsbegriff auszuschließen. Andrerseits scheitert der Versuch einer völligen Gleichsetzung von Religion und Sittlichkeit an der Tatsache, daß durchweg die empirische Erscheinung religiösen Lebens wie auch die begriffliche Hervorhebung der frommen Gefühle als des Hauptmerkmals der Religion eine derartige Ineinssetzung nicht vertragen. Den eigentlichen Zeugen der Religion aber in früherer und heutiger Zeit ist überhaupt die Festlegung der Religion auf bestimmte Funktionen des Menschen zu eng. Es wird daher heut gesagt: Religion ist Leben. Allein bei diesen und ähnlichen Ansetzungen kann es sich ja natürlich nicht um eine Definition handeln da dem betreffenden Allgemeinbegriff, dem die Religion subsumiert wird, erst noch das spezifische Merkmal beigefügt werden muß, auf Grund dessen das Leben zur Religion spezifiziert wird. Als solches wird hier vorgeschlagen die Beziehung zwischen Gott und Mensch. Soweit sich das Leben als Beziehung zwischen Gott und Mensch abspielt, ist Religion vorhanden. Der Mangel dieser Definition, daß für das x der Religion das y Gott eingesetzt wird, wird gern mit in Kauf genommen, sofern es sich um den allgemeinen Religionsbegriff handelt. Sofern es sich um eine Bestimmung der christlichen Religion handelt, muß mit dem Wort Beziehung Ernst gemacht werden, indem ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und Mensch angenommen wird, in welchem, wie sich aus dem Gedanken eines persönlichen Gottes von selbst ergibt, Gott der aktive Teil ist. Es bedarf keiner näheren Darlegung, daß Religion, so verstanden, unabhängig von Psychologie ist, sofern nämlich 1. Gott nicht in einen inneren menschlichen Vorgang aufgelöst wird und 2. in jener Beziehung nicht nur die menschliche Seite zur Darstellung kommt.

Die Glaubenslehre nun als die wissenschaftliche Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch würde eine relative Unabhängigkeit von der Psychologie nur unter denselben beiden Bedingungen aufrechterhalten können. Sofern dagegen schon die darzustellende Religion durch die Verflüchtigung des persönlichen Gottesbegriffs zu einer innermenschlichen Beziehung herabgedrückt wird oder bei der Darstellung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nur Aussagen über den Menschen gemacht werden,

muß die Psychologie als die Wissenschaft von der menschlichen Seele geradezu zur Grundlage der Gl.L. werden.

Da Schl. sogar die Religion selbst, wenigstens begrifflich, nicht als Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern als einen innermenschlichen Zustand, als Frömmigkeit oder religiöses Gefühl, faßt, muß die mit diesem Religionsbegriff arbeitende Gl.L. in noch weit höherem Maße als eine Dogmatik, die im obigen Sinne eine einseitige Beachtung der menschlichen Seite in dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch vornimmt, auf die Psychologie bauen. Denn wenn die Dogmatik garnicht erst durch die Verflüchtigung des persönlichen Gottesbegriffs, sondern schon durch die Festlegung der Religion auf einen innermenschlichen Vorgang (frommes Gefühl) auf das eine Glied des Verhältnisses verzichtet, und wenn sie ferner nicht nur aus der Darstellung der Beziehungen zwischen Gott und Mensch, sondern aus den Aussagen der subjektiven Frömmigkeit nur die Sätze vom M e n s c h e n auswählt, muß sie geradezu zu einem Teil der Wissenschaft von der menschlichen Seele herabsinken.

Obwohl also eine Gl.L. von der Psychologie inhaltlich unabhängig gedacht werden könnte, sofern sie nämlich als die Wissenschaft von der Religion weder eine einseitige Lehre von Gott noch eine einseitige Lehre vom Menschen gäbe, — die eine würde als „anthropomorphe Theologie", die andere als „theologische Anthropologie" von der Psychologie abhängig sein —, sondern eine Darstellung der Beziehungen zwischen Gott und Mensch, ist doch S c h l.s Gl.L. schon infolge ihres Religionsbegriffs zum mindesten von der Psychologie a b h ä n g i g.

Wenn bei einer prinzipiellen Behandlung des Problems, die in diesem Rahmen nicht im einzelnen begründet werden kann, die Möglichkeit von Einwirkungen der Psychologie auf die Gl.L. höchst wahrscheinlich wird, so ergibt die Untersuchung des bei Schl. vorliegenden Tatbestands ganz dasselbe Bild. Für die Frage, inwieweit Einflüsse der Psychologie auf die Gl.L. angenommen werden können, ist vielleicht nichts von größerer Bedeutung als die Tatsache, daß in den Vorlesungen über Psychologie die Religion der übrigen Bewußtseinsanalyse durchaus eingeordnet ist. Wie sich aus den späteren Kapiteln dieser Schrift, zumal aus der Darstellung des Religionsbegriffs der Vorlesungen über Psychologie (cf. Kap. V, Abschn. 2) ergeben wird, ist die Religion dort als ein psychologisch nachweisbares Faktum des Seelenlebens angesehen. In der Vorlesung von 1818 wird die Religion als eine ganz bestimmte Stufe des „erhöhten Bewußtseins" dargestellt (cf. Ps. 460 ff.), die sich auf der des menschlichen Gattungsbewußtseins aufbaut.

Wenn nämlich das Leben der Gattung in das Selbstbewußtsein aufgenommen ist, so ist diesem immer noch die äußere Natur entgegengesetzt; das gemeinsame Bewußtsein zwischen jenem höchst entwickelten Selbstbewußtsein und der Natur ist „das Bewußtsein der absoluten Einheit alles Lebens d. h. der Gottheit, und die Beziehungen aller Lebenszustände auf dieses sind dann die religiösen Gefühle“ (Ps. 460). Wenn auch die Einzelheiten dieser „Steigerung“ des Bewußtseins bis hin zum religiösen erst im Verlauf der nachfolgenden Untersuchungen im Zusammenhang verständlich werden können, so ist doch soviel sicher, daß die Religion hier als ein psychologisch nachweisbares Faktum angesehen wird. Zum Ueberfluß unterstreicht Schl. diese Feststellung selbst mit einigen überaus deutlichen Sätzen über die Einordnung der religiösen Gefühle in die Entwicklung des Bewußtseins: „Dies ist ganz analog (!) dem auf der objektiven Seite sich entwickelnden Bewußtsein der Welt. Auch müssen wir ebenso sagen, schon das Menschheitsuchen, welches im geselligen Empfindenwollen liegt, ist ein Gottheitsuchen, ja auch schon das organische Empfindenwollen (!), es ist alles dieselbe Richtung der Seele, die nur allmählich aus dem Bewußtloseren in das Bewußtere übergeht“ (a. a. O.). Deutlicher läßt sich die Religion nicht in die psychische Entwicklung einordnen und in der Psychologie nachweisen. Nachdem Schl. in seiner 33. Vorlesung vom Jahre 1818 gezeigt hat, daß die Religion oder das religiöse Gefühl „die letzte Entwicklung und Vollendung über das Gesellige hinaus“ ist, geht er in der 34. Vorlesung dazu über, im einzelnen nachzuweisen, daß sich im religiösen Gefühl ganz dieselben Eigentümlichkeiten zeigen wie in dem übrigen geselligen Bewußtsein; dieselben drei Abstufungen, dieselbe Tendenz gegen die Erhebung des einzelnen und dasselbe Verschwinden von Lust und Unlust werden darin aufgezeigt. „Der letzte Punkt der Parallele ist aber der, daß das für sich besonders heraustretende religiöse Gefühl ganz gegenübersteht dem für sich besonders heraustretenden spekulativen Verfahren“ (S. 461 f.). Nachdem so das religiöse Gefühl seine genaue Einordnung erfahren hat, wird zu dem ästhetischen Gefühl übergegangen.

In diesem Punkte unterscheidet sich die Vorlesung von 1830 von der ersten: nicht mehr das ästhetische Gefühl in seiner Teilung in die Gefühle des Schönen und Erhabenen bildet den Schlußpunkt der dargestellten Bewußtseinsentwickelung, sondern das religiöse Gefühl ist nun wirklich zur höchsten Spitze der subjektiven Seite des Bewußtseins emporgestiegen. Aber auch hier ist die Einordnung der Religion in die Bewußtseinsstufen durch die gemeinsame Ueberschrift „Das subjektive Bewußtsein auf seinen höheren

Stufen“ deutlich vollzogen (Ps. 519). Die einzelnen Unterschiede des Religionsbegriffs von 1830 von dem von 1818 sind im letzten Kapitel dieser Schrift genauer behandelt; die Beantwortung der Frage dagegen, ob auch 1830 die Religion als ein psychologisch nachweisbares Faktum erscheint, läßt sich auch hier mit Leichtigkeit geben: Das religiöse Gefühl ist in derselben Weise feststellbar wie die geselligen Gefühle, speziell das Gefühl des Erhabenen. Auch hier werden Gattungsbewußtsein und Naturbewußtsein im religiösen Bewußtsein kombiniert, wobei die Richtung auf Aufhebung dieses Gegensatzes einer „unmittelbaren Richtung auf das Unendliche“ zugeschrieben wird (Ps. 522), die in dem Gefühl des Erhabenen auch bereits vorzuliegen scheint (cf. Ps. 521). Wie bei allen andern Gefühlen findet bei der Religion eine Affektion der Seele statt, nur im Unterschied von den andern Gefühlen eine solche, auf die sie nicht mehr reagieren kann. So entsteht das „absolute Abhängigkeitsgefühl“. Obwohl also in der Psychologie von 1830 dieser Ausdruck gebraucht ist (Ps. 522, cf. die Nachschrift Ps. 211 ff.), ist doch kein Versuch gemacht, die Religion aus den übrigen psychologisch nachweisbaren Erscheinungen herauszunehmen.

In der Vorlesung von 1833/34 ist die Anschauung, daß das religiöse Gefühl einen rein passiven Vorgang vorstellt, durch die Formel unterstrichen, daß es „außerhalb der Wechselwirkung liege“. Der absolute Charakter der Religion wird mehr betont, vom religiösen Gefühl aus „das Transzendente gefordert“ und aus der Tatsache, daß wir uns in der Religion als „schlechthin abhängig“ bewußt sind, gefolgert, daß „wir uns auch unser als Sein schlechthin bewußt sind“. Aus allen diesen Bemerkungen sollte man schließen, daß am Lebensende Schl.s — die in Betracht kommenden Vorlesungen sind einen Monat vor seinem Tode gehalten worden — die Einordnung der Religion in das Gebiet der übrigen Bewußtseinserscheinungen nicht mehr so erfolgt sei wie früher. Indessen ist die Beziehung der Religion zum Gattungsbewußtsein und zum Seinsbewußtsein keine wesentlich andere als in den ersten Vorlesungen, ja auch die Parallele zu dem Gefühl des Erhabenen in derselben Weise betont. Nur ein Satz scheint bis zu einem gewissen Grade über die bisherige Auffassung hinauszuweisen, nämlich die Einleitung, mit der Schl. nach der Weihnachtspause zu der am 6. Januar begonnenen Darstellung der Religion übergeht: „Ueber das religiöse Gefühl als das letzte und höchste auf der Seite des Selbstbewußtseins ist schwer etwas zu sagen aus dem Standpunkt einer allgemeinen psychischen Tatsache, also ohne Falsches und Wahres zu sondern“ (Ps. 546). Hier zum erstenmal wird in Schl.s Aufzeichnungen zur Psychologie die Möglichkeit erwogen,

daß die Religion irgendwelche überpsychologische Merkmale enthalten könnte und „vom Standpunkt einer allgemeinen psychischen Tatsache“ ein Votum über die Religion abgelehnt werden müßte. Aber aus dem Satze geht ja zugleich hervor, daß Schl. nicht mehr die Kraft gehabt hat, die Aenderungen, die sich daraus für die Psychologie hätten ergeben müssen, zu vollziehen, sondern daß er weiter bis zuletzt das religiöse Gefühl „als das letzte und höchste auf der Seite des Selbstbewußtseins“ behandelt hat. Es scheint so, als habe Schl. während der Neubearbeitung der Gl.L. und überhaupt in den letzten Jahren seines Lebens die subjektive Fassung seines Religionsbegriffs leise korrigiert und durch die in der Religion gesetzte, außerhalb der Wechselwirkung liegende, Beziehung zu einem Transzendenten die Religion bis zu einem gewissen Grade aus dem Gebiet des psychologisch Nachweisbaren herausgenommen. Die tatsächliche Haltung der Psychologie indessen ergibt kein anderes Bild als das oben gezeichnete, daß die Religion als eine Erscheinung des allgemeinen menschlichen Geisteslebens durchaus in die Zusammenhänge, in das System und das Ineinandergreifen der Probleme der Psychologie hineingestellt ist.

Ganz dasselbe Bild ergibt sich nun trotz der bereits gelegentlich erwähnten gegensätzlichen Feststellungen Schl.s auch für die Gl.L. Da Religion bei Schl. Frömmigkeit ist, d. h. ein menschliches Gefühl, ein Teil oder Zustand des Bewußtseins, kann sie auch in der Gl.L. unmöglich aus der Reihe der Bewußtseinsphänomene herausgerissen werden. Sofern ihr ein metaphysischer Charakter von Schl. vindiziert wird, ist derselbe doch durchaus innerhalb einer Analyse des Bewußtseins und in psychologischen Formeln gegeben. Wenn nun schon die Religion selbst durch ihren Begriff ganz und gar in psychologische Zusammenhänge gestellt wird, wieviel mehr die Wissenschaft von der Religion, insbesondere die Darstellung der individuellen Frömmigkeit, wie die Gl.L. Schl.s bezeichnet werden kann! Wie anders sollen denn die einzelnen empirischen Data der Frömmigkeit aufgefunden werden als durch dieselbe Methode, durch die die übrigen Data des Seelenlebens festgestellt werden? In welche anderen Zusammenhänge sollen die religiösen Gefühle hineingestellt werden, als in die alle übrigen Gefühle gestellt sind? Wie soll der Unterbau der Bewußtseinsfunktionen, der in der Psychologie gegeben ist, plötzlich bei der Behandlung derselben Funktionen in der Gl.L. ins Nichts versinken? Warum soll das fromme Selbstbewußtsein, das das Thema der Gl.L. ist, den Zusammenhang des allgemeinen Selbstbewußtseins verleugnen, in den es zu Beginn der Gl.L. hineingestellt worden ist? — Kurz, eine prinzipielle Ablehnung von Einwirkungen der

Psychologie auf Schl.s Gl.L. führt zu ganz absurden Konsequenzen, die noch dazu weder in der zuvor geschilderten Gestalt der Vorlesungen über Psychologie noch in der Wesensbestimmung dogmatischer Sätze oder in der Gestalt der Gl.L. irgendwelche Begründung finden.

Im Gegenteil, aus Schl.s eigenen prinzipiellen Erörterungen über die Form, in der er seine Dogmatik geben will, läßt sich ein bereits wiederholt angedeuteter, durchschlagender Grund anführen, warum seine Dogmatik speziell die psychologische Methode unter den philosophischen Disziplinen bevorzugen muß. Schl. unterscheidet drei Satzformen, in denen sich die dogmatischen Sätze aussprechen lassen: Sätze von Gott, Sätze vom Menschen und Sätze von der Welt. Unter diesen drei Formen wählt Schl. für seine Dogmatik die mittlere aus, weil er der Meinung ist, daß er auf diese Weise den Zweck der Gl.L. am besten erreicht. Wenn sich seine Sätze in der Form der Aussagen über Gott vollzögen, dann würde die „spekulative" Methode den Hauptanteil an der Dogmatik haben; wenn andrerseits die Aussagen in der dritten Form gemacht würden, nämlich daß die Welt zum Gegenstande der Sätze gemacht würde, dann wäre die naturwissenschaftliche Methode am Platze; da nun aber die dogmatischen Aussagen in der Form von Sätzen über den Menschen gegeben werden, muß die psychologische Methode durchaus im Vordergrunde stehen. Wenn Schl. selbst den Einfluß der Philosophie auf die Dogmatik durch die Sprache in einzelnen Punkten zugibt (z. B. W. I, 2, S. 641—643), so kann für die Herstellung der Begriffe wie auch für die Grundsätze des religiösen Lebens und die Auffindung seiner empirischen Merkmale nichts notwendiger sein als eine vorausgegangene Psychologie. Ja an einigen Stellen ist Schl. bereit zuzugeben, daß die Begriffe der Seelenkunde in der Dogmatik Verwendung finden müssen (Gl.L. § 17, 1): Jede fromme Gemütsbewegung „in ihrer Einzelheit ist freilich für die Beschreibung ein Unendliches, und alle dogmatischen Begriffe müßten dazu verwendet werden, sowie auch alle Begriffe der Seelenkunde, um Einen Lebensmoment zu beschreiben". Bei dieser unbewachten Gelegenheit ist also zugegeben, daß alle Begriffe der Psychologie herangezogen werden müssen, um den Lebensmoment in seinen Einzelheiten dogmatisch zu beschreiben. An einer schon erwähnten Stelle (Gl.L. § 19, z) spricht Schl. von dem Einfluß der Weltweisheit auf die Dogmatik, wobei Weltweisheit im wesentlichen auf Rechnung der Psychologie zu setzen ist: es sei für die Theologie nicht gut, wenn gerade die Dogmatik bei dem Fortschritt der Theologie den Ton angebe; warum nicht? „Weil nämlich diese

mehr als die andern (theol. Disziplinen), wenngleich nur der Form nach, von der Weltweisheit abhängt.“ Schl. vergißt zwar nicht, hier ein „nur der Form nach“ einzuschieben. Aber wenn sich wirklich der Einfluß der Weltweisheit nur auf die äußere Form bezöge, dann wäre doch keine Gefahr damit verbunden. Das scheint Schl. an dieser Stelle selbst zu empfinden und gibt daher nur zu, daß der Sprachgebrauch der Dogmatik aus der Weltweisheit stamme; der Sprachgebrauch aber ist nach Schl.s eigener Erkenntnis nicht nur Form, sondern auch Inhalt, da Sprechen und Denken zusammenfallen! Es heißt dann weiter von der Weltweisheit: „Denn da diese oft von vorne anfängt, und die meisten dieser Umwälzungen auch neue Verbindungsweisen und neue Ausdrücke für das Gebiet erzeugen, aus welchem die Dogmatik sich in ihrem Sprachgebrauch versieht: so erstehen in dieser theologischen Disziplin am leichtesten Mannigfaltigkeiten, welche Streit erregen, der nicht zur Sache gehört, und Umbildungen, welche nicht gerade Fortschritte sind, sondern die theoretische Entwicklung eher hemmen als fördern.“ Gegenüber dem ersten vorsichtigen Ausdruck „Mannigfaltigkeiten“ kommt in dem zweiten Glied durch das Wort „Umbildungen“ der wahre Sachverhalt zum Ausdruck. Die Weltweisheit bildet immer wieder durch ihre Begriffe die Dogmatik um!

Ein Beispiel für diese Neubildungen, die die Psychologie durch ihren Einfluß auf die Dogmatik auf dem Gewissen hat, tritt bei dem Gegensatz von „Insichbleiben“ und „Aussichheraustreten“ zutage, einer Unterscheidung, die zum Beweise dafür, daß die Frömmigkeit Gefühl sei, in der Einleitung zur Dogmatik eingeführt wird (Gl.L. § 3, 3). Schl. beginnt die Untersuchung mit den Worten: „Nun aber muß hier das nötige darüber gesagt werden, was aber nur als ein Geliehenes aus der Seelenlehre anzusehen ist, und wohl zu merken, daß die Wahrheit der Sache, nämlich daß die Frömmigkeit Gefühl sei, von der Richtigkeit der folgenden Erörterung völlig unabhängig bleibt.“ Wenn die Richtigkeit der folgenden Erörterung von der von Schl. vorgetragenen Theorie „völlig unabhängig bleibt“, dann ist die Einleitung des Satzes unverständlich: „Nun aber muß hier das nötige gesagt werden.“ Entweder es war nötig; dann war die Erörterung von Einfluß auf die Anerkennung der Richtigkeit des dort gesagten. Oder aber dieser Einschub war nicht nötig; dann brauchte ihn Schl. nicht erst zu machen. In Wahrheit aber läßt sich seine Theorie, daß Frömmigkeit Gefühl ist, nicht begründen, ohne auf die verschiedenen Formen des Bewußtseins und andrerseits auch auf den oben erwähnten Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts einzugehen.

Beides aber ist aus der Seelenlehre geliehen; und man leiht nur, was man braucht. Wenn die Behauptung, daß Frömmigkeit Gefühl sei, nicht aus der Psychologie stammt, dann stammt sie offenbar nach der oben geschilderten Methode aus dem „gemeinen Leben". Aber die Meinung Schl.s, daß die Erkenntnisse, die aus dem gemeinen Leben stammen, auch ohne Beweis und Bearbeitung in der Wissenschaft absolut sicher seien, war als unmöglich und nicht den Voraussetzungen Schl.s konform nachgewiesen worden. So bleibt nichts anderes übrig, als daß sowohl der Sprachgebrauch für Gefühl und Frömmigkeit, wie auch die begriffliche Auseinanderlegung der im Gefühl enthaltenen Bewußtseins-Elemente nur aus der Psychologie stammen kann.

An diesem Punkte zeigt sich also, was an vielen andern Punkten der Gl.L. auch nachgewiesen werden könnte, daß die psychologische Methode Schl.s im wesentlichen in der Dogmatik wiedererscheint. Nachdem oben darauf hingewiesen ist, daß die Begriffe der Dogmatik, soweit sie sich auf die menschliche Seele beziehen, notwendig aus der Seelenkunde stammen müssen, ergibt sich hier, daß auch nur vermittelst der psychologischen Methode die spezifischen Phänomene des religiösen Lebens aufgefunden werden können. Da es sich bei Auffindung des religiösen Tatbestandes auch um Dinge der Erfahrung handelt, so ist von vornherein wahrscheinlich, daß sich die psychologische Methode in ihrer empiristischen Gestalt für die Gl.L. eignet. Die Merkmale des religiösen Lebens werden empirisch aufgesucht, und nun mit Hilfe der psychologischen Begriffe eingeordnet und näher bestimmt. Das von Schl. mit Recht überall konstatierte Verhältnis von Allgemeinbegriff und besonderer Wirklichkeit, das zu der Bestimmung eines Tatbestandes gehört, findet sich also auch bei den seelischen Begriffen der Dogmatik in der Form wieder, daß, gemeinhin gesprochen, die Seelenkunde die Allgemeinbegriffe liefert und die empirische Beobachtung dann die speziellen Merkmale aus der religiösen Erfahrung beibringt. Wie in der Psychologie die Allgemeinbegriffe entweder aus metaphysischen Grundsätzen oder aber aus Sätzen des gemeinen Lebens folgten, so folgt in der Gl.L. das Einzelne aus den psychologischen Grundbegriffen; nur daß Schl. auch hier der Meinung ist, daß das gemeine Leben imstande sei, diese Begriffe zu liefern und von sich aus zu tragen. Die Methode der Psychologie ist also deshalb für die Gl.L. von so ungemeiner Bedeutung, weil durch den psychologischen Unterbau der Dogmatik Schl.s jene Methode unmittelbar auf die Dogmatik übertragen wird. Speziell ist es der Begriff des gemeinen Lebens, der, vermittelst des andern Terminus „religiöse Erfahrung", die Dogmatik der Psychologie gleichstellt.

Denn wenn in der Psychologie zur Auffindung und zum Beweis der festen Punkte, die außer dem Ausgangspunkt in derselben vorhanden sind, im wesentlichen die Theorie der aus dem gemeinen Leben stammenden Erkenntnisse in den Vordergrund trat, so mußte auf dem speziellen Gebiete der religiösen Seelenlehre auch diese Theorie spezifiziert werden. In der Sprache der Psychologie ließe sich dieser Tatbestand etwa so ausdrücken, daß nicht das „gemeine Leben" schlechthin die Quelle der religiösen Grundsätze ist, sondern „ein bestimmtes gemeines Leben"; ist ja doch die religiöse Erfahrung, die in der Dogmatik zur Darstellung kommt, nur in einem bestimmten Kreise heimisch. In der Sprache der Gl.L. tritt für das „gemeine Leben" die „Gemeinde" bzw. das religiöse Selbstbewußtsein der Gemeinde ein. Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit ist nicht überall entwickelt; der Gegensatz von Sünde und Gnade ist nur im christlichen Bewußtsein vollständig vorhanden. Die Ergebnisse dieses Ausschnittes aus den Erfahrungen des menschlichen Seelenlebens gelten daher auch nur für einen Ausschnitt menschlichen Wissens. Von daher stammt die Unmöglichkeit, durch die dogmatischen Aufstellungen Wissen schlechthin zu erreichen; werden ja doch nicht die Erfahrungen der Allgemeinheit, sondern nur die eines ganz bestimmten gemeinen Lebens der Gedankenentwicklung der Dogmatik zugrundegelegt.

Ebenso wie der Begriff des gemeinen Lebens treten auch die übrigen festen Punkte in der Dogmatik in ein etwas anderes Licht als in der Psychologie. Während in der Psychologie die aus dem gemeinen Leben stammenden Erkenntnisse sich meistens unmittelbar auf die Seele bezogen, wird in der Dogmatik auch die Gotteslehre bzw. die Gotteserkenntnis mit in den Bereich dieser festen Erkenntnisse gezogen. Es handelt sich um das Gebiet, auf dem eine Verwandschaft mit Metaphysik und Dialektik besteht, das aber durch den Grundsatz, die dogmatischen Sätze als Aussagen über den Menschen zu geben, doch wieder nach psychologischer Methode bearbeitet wird. Diejenigen Punkte, die unmittelbar psychologischer Natur sind, schließen sich sogar an eine ganz bestimmte Erfahrungslinie an, nämlich an die der Erlösung, wie ja aus dem Begriff des Christentums, den Schl. aufstellt, sich von vornherein ergibt.

Der Ausgangspunkt der Dogmatik entspricht dem Ausgangspunkt der Psychologie insofern, als nicht die Erfahrung der Gemeinde, die man eigentlich erwarten sollte, sondern die Erfahrung der einzelnen Seele den Theorien über Frömmigkeit, Religion und Christentum zugrunde gelegt ist. Aehnlich wie man in der Psychologie nach Name und Theorie derselben als Aus-

gangspunkt nicht das Ich, sondern die Seele vermutet, so auch erwartet man in Schl.s Dogmatik nach der Definition derselben die Gemeinde, nicht den Einzelnen; statt der erwarteten „Gemeinde" tritt jedoch die einzelne Seele als Träger der in den dogmatischen Sätzen ausgesprochenen religiösen Erfahrung auf. Wiederum ist es nicht nur der Ausgangspunkt, sondern auch die ganze Anordnung der Dogmatik, die in dem durch den Ausgangspunkt angeregten psychologischen Schema verläuft. Die beiden Hauptteile der Dogmatik knüpfen sich an bestimmte Zustände des Selbstbewußtseins; ja nicht nur bestimmte Zustände desselben, sondern sogar die Entwicklung des Bewußtseins wird dargestellt. Wenn der erste Teil mit dem in jeder christlich-frommen Gemütserregung vorausgesetzten Art des Selbstbewußtseins noch in gewisser Weise einen vorgestellten Seelenzustand zu beschreiben schien, so ist der zweite Teil als die „Entwicklung des Bewußtseins der Gnade" ganz und gar eine Geschichte der religiösen Erfahrung in dem Sinne, daß ein Moment nach dem andern auf empirischem Wege konstatiert und dann in das übrige Wissen über den betreffenden Gegenstand eingeordnet wird.

Es wäre wiederum Sache einer Monographie nachzuweisen, inwiefern die einzelnen Aufstellungen der Gl.L. nach psychologischer Methode erfolgen. Der prinzipielle Nachweis, daß Einwirkungen der Psychologie auf Schl.s Gl.L. stattfinden können und müssen, scheint geführt zu sein. Auch wenn sich also ergeben sollte, daß im einzelnen nicht überall die von uns festgestellte empirische Methode der Psychologie Anwendung findet, ändert das an dem prinzipiellen Ergebnis nichts. Es sei vielmehr ausdrücklich hervorgehoben, daß es falsch wäre, gerade einen so systemlosen Theologen wie Schl. auf ein, noch dazu von ihm bekämpftes, psychologisches System festzulegen. Die individuelle Religion, die in Wahrheit bei Schl. nicht nur seiner Theorie entsprechend Gefühlsbestimmtheit, sondern wirkliche Beziehung zu Gott ist, sprengt das Schema, das unsere Begriffskritik ihm zumuten möchte. Weiter aber ist ja die Psychologie gar nicht allein unter den allgemeinen Prinzipienwissenschaften beteiligt, sondern z. B. auch die allgemeine Ethik und die Dialektik; also werden sich die „spekulativen Wissenschaften" gleichfalls in der Methode der Gl.L. bemerkbar machen. Nur führt die Erkenntnis, daß, wie Wobbermin[1]) ausführt „Psychologie und Erkenntnistheorie, weil auf derselben Grundlage beruhend, nämlich dem gegebenen Bewußtsein, in ihren fundamentalen Aufstellungen von einander nicht

1) G. Wobbermin, Theologie und Methapysik, Leipzig 1901, insbes. S. 123.

unabhängig sein können", zu der notwendigen Folgerung, daß eine sogenannte psychologische Methode von spekulativen Elementen nicht frei sein kann.

Die weitere Frage, ob etwa die Einordnung der Dogmatik unter die historische Theologie als ein Argument gegen die Möglichkeit von Einwirkungen der Psychologie verwendet werden könnte, wurde bereits bei Behandlung der Frage, ob überhaupt allgemeine Prinzipien in Schl.s Gl.L. Verwendung finden können, erledigt. Hier kann hinzugefügt werden, daß, falls die Dogmatik mit Recht zu den historischen Wissenschaften gezählt wird, ein Gebrauch der Psychologie schon aus dem Grunde naheliegt, weil es sich in der Dogmatik um eine geschichtliche Darstellung individueller Gestaltungen des Seelenlebens handeln soll. Insofern die Dogmatik nach Schl.s Anschauung eine Darstellung des Individuellen ist, ist sie — ganz gleich ob historisch oder nicht — auf die Seelenkunde angewiesen.

Es braucht dabei kaum wiederholt zu werden, daß der Stoff der Dogmatik nicht aus irgendeiner Wissenschaft, auch nicht aus der Psychologie, stammt. Das christlich-fromme Selbstbewußtsein bringt die Glaubenssätze aus sich selbst hervor; erst bei ihrer Umbildung in dogmatische Sätze mischt sich die Psychologie ein. Albrecht Ritschl[1]) hat einmal gesagt: „Da die Theologie es nicht mit Naturdingen, sondern mit Zuständen und Bewegungen des geistigen Lebens des Menschen zu tun hat, so gehört zur Ordnung der darauf bezogenen Begriffe auch ein Gebrauch von Psychologie." Was Ritschl hier ausspricht, hat Schl. nicht zugegeben, nämlich daß ohne die Psychologie ein Ausdruck des religiösen Lebens in der Begriffssprache der Wissenschaft unmöglich ist. In dem Kampfe für die Reinheit der Religion, den er mit den „Reden" aufgenommen hatte, war ihm die Theologie mit zu dem geworden, wofür er kämpfte. Vor allem die Dogmatik sollte an der von ihm für die Religion erkämpften Reinheit teilnehmen. Weil die Theologie eine Tochter der Religion ist (W. I, 2, S. 587), will er für die Tochter dieselben Lebensbedingungen sichern wie für die Mutter, aber er bedenkt dabei nicht, daß die Tochter ihre Einwirkungen auch von vielen andern Seiten erfahren haben kann.

Da Schl.s Philosophie und Dogmatik fest entschlossen waren, sich nicht zu widersprechen (Br. II, 351), mußte eine Tendenz des Ausgleiches zwischen beiden sich bei dem konsequentesten Gegner eines Zusammenhanges von Philosophie und Theologie einstellen; vollends aber bei einem Mann, der Theologie und Philo-

1) Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Band, 4. Auflage, 1895, Seite 20.

sophie als die zwei Brennpunkte bezeichnen konnte, um die sich sein Leben bewegte. So sind auch Dogmatik und Psychologie nicht getrennte Kreise, sondern fügen sich derselben Ellipse ein. Daß gerade innerhalb der Theologie die Dogmatik, die Schl. einst als ein „leeres und unnützes Gebäude“ „verachtet“ hatte (Br. IV, 29), und innerhalb der Philosophie die Psychologie, die ihm einst so fern der Religion erschienen war (R. 116), in besonderer Weise an dem Brückenbau beider Seiten seines Lebens beteiligt sein würden, ist bei seiner ganzen Art nicht erstaunlich. Dabei soll der Dialektik ihre Bedeutung nicht abgestritten werden. Vielmehr soll die Psychologie, die nach L. Georges Ausspruch „gerade geeignet ist, neben seiner Dialektik das hellste Licht über Schl.s wissenschaftliche Grundanschauungen und über seinen Begriff von der Religion zu verbreiten“ (Ps. XII), nur für die empirische, nicht auch für die spekulative Seite der Dogmatik als wichtigste Grundlage dargestellt werden. Das Beweismaterial, auf Grund dessen die Psychologie als eine Propädeutik empirischer Art für die Dogmatik bezeichnet werden kann, wird in den folgenden vier Kapiteln in den Grundzügen gegeben. Ritschl sagt im dritten Bande seines großen Werkes (S. 23) von jemandem, er habe es „nicht zulassen wollen, daß die Abweichungen zwischen den verschiedenen Formen der Theologie auf den Unterschied in der Erkenntnistheorie und Psychologie zurückzuführen sind“. Diese Doppelheit der Einflüsse auf die Gl.L. wird hier voll anerkannt; aber auf Grund der Feststellung, daß die in der Dogmatik verwendete Methode speziell bei Schl.s Wesensbestimmung dogmatischer Sätze die psychologisch-empirische ist, ist hier der Gedanke durchgeführt, daß speziell für Schl.s Dogmatik die Psychologie als die Grundwissenschaft anzusehen ist.

Kapitel II.

Das Grundschema der Psychologie Schleiermachers: Das Gegensatzschema.

1. Die allgemeine Gestalt desselben.

Bei der Lektüre der Werke Schl.s kann man die Beobachtung anstellen, daß seine Gedankenführung oft mühevoll und unruhig ist, bis er auf einen „Gegensatz“ kommt, von dem aus er das betreffende Problem konstruieren kann. An solchen Stellen klingt es dann wie ein Erleichterungsseufzer: „Aber wir haben nun Gegensätze“ (so z. B. Ps. 65). Vollends aber am Anfange einer Vorlesung, bei der Grundlegung einer Wissenschaft, ist es Schl. ein Bedürfnis, den „Gegensatz“ irgendwelcher Elemente dieser Wissenschaft an die Spitze zu stellen, um von da aus das Weitere zu entwickeln. Das Ideale und das Reale in der Dialektik, Vernunft und Natur in der philosophischen Ethik, Leib und Seele in der Psychologie, Wirkung und Gegenwirkung in der Pädagogik, Identisches und Individuelles in der Aesthetik sind die Ausgangspunkte dieser Disziplinen. Oft wandeln diese Gegensätze ihre Gestalt im Verlauf der betreffenden Vorlesung — andere spielen hinein und verlangen gleichfalls ihr Recht; in der Dialektik z. B. ringt sich nach Halperns Meinung[1]) allmählich die Idee durch, „sie von zwei Polen, dem Universellen und dem Individuellen aus, aufzubauen“. In anderen Fällen ergibt die Kreuzung des ursprünglichen Gegensatzes mit einem andern eine Vierteilung; so z. B. tritt zu dem ursprünglichen Gegensatz in der Aesthetik derjenige der Aeußerlichkeit und Innerlichkeit hinzu. Wieder in andern Fällen wird der ursprüngliche Gegensatz durch einen neu hinzutretenden zu einem neuen Doppelgegensatz weitergeführt, so daß sich eine Vierteilung auf Grund der neuen Gegensatzglieder ergibt: die Ethik bringt die organisierende und symbolisierende Tätigkeit je

1) A. a. O., S. XXXIII.

unter den Gegensatz der individuellen und identischen Funktion. Dergestalt ergibt sich in allen philosophischen Vorlesungen Schl.s ein gewisses Schema der Anordnung, eine Doppelheit der Gedankenführung. Schl. war Idealist und Realist, war auch in Einzelfragen für eine Mannigfaltigkeit der Gesichtspunkte bei der Beurteilung, wußte praktisch, daß jede Sache zwei Seiten hat. Von daher rührt die Gerechtigkeit seines Urteils, andrerseits auch das Fehlen starker philosophischer Einwirkung nach einer bestimmten Richtung. Schl. war ein Mann der Gegensätze.

Aber wie sich in Schl.s Leben gezeigt hat, daß mit diesem Hervortreten von Gegensätzen sehr wohl eine Einheitlichkeit der Gesinnung und eine geschlossene Persönlichkeit verbunden sein kann, so stehen auch hinter den Gegensätzen seiner Wissenschaften einheitliche Grundsätze, die die Zweiheit der Glieder auf eine Einheit zurückführen lassen. Der „Gegensatz" der Psychologie Schl.s ist nämlich keine „Duplicität". Der zu Beginn der Psychologie aufgestellte Gegensatz von Leib und Seele war in der Einheit des Ich zusammengefaßt. Diese Einheit ist die conditio sine qua non des Schl.schen Gegensatzes. So heißt es z. B. inbezug auf den Gegensatz von Leib und Seele im Anfang der Vorlesung von 1830: „Sowie man aber den Punkt, an dem man sich im weiteren Verlauf immer orientieren kann, das einfache Zusammenfassen beider in dem Ich, aus den Augen verliert und den Gegensatz als wirkliche Duplicität gelten läßt, so pflanzt sich dieses Verfahren in ferneren Spaltungen fort, wie dies in mehreren Formeln teils in der Wissenschaft, teils im Leben niedergelegt ist" (Ps. 10). Es steht also bei Schl. hinter dem Gegensatz stets die (später zu behandelnde) Identität seiner Glieder.

Die allgemeine Gestalt dieses Gegensatzschemas ist nirgends deutlicher zu beobachten als in der Psychologie. Eine Darstellung der Anschauungen Schl.s ohne das Gegensatzschema ist unvollkommen — vollends aber sind seine psychologischen Anschauungen ohne dasselbe undenkbar. Auf Seite 216 der Psychologie heißt es an einer Stelle: „Nach der allgemeinen Formel, daß die psychische Tätigkeit überhaupt mit einem allgemeinen Gegensatz beginne". Demzufolge ist der Gegensatz die Form, mit der jede psychische Tätigkeit anfängt. In demselben Sinne heißt es (Ps. 81), er sei „die allgemeine Bedingung des psychischen Lebens"; es ist also damit gesagt, daß der Gegensatz das Zustandekommen des psychischen Lebens überhaupt erst ermöglicht. So ergibt sich die allgemeine Form, unter der das Gegensatzschema erscheint, am deutlichsten aus der Psychologie. Etwa folgendes ist die Grundgestalt: Irgendwelche Begriffe treten entweder nebeneinander oder in Beziehung zueinander

auf. Sofort entsteht für Schl. die Frage, ob es etwa gegensätzliche Begriffe sind. Wenn dies der Fall ist, dann sind sie meist für die ganze Psychologie und damit auch für alle Werke Schl.s zusammengekettet; denn wenn ein Begriff zu einem andern in Gegensatz tritt, dann ist damit die Möglichkeit der Lösung aller zwischen diesen Polen sich stufenden Probleme gegeben.

Daß zwei Begriffe zueinander in Gegensatz treten, wäre an und für sich noch nichts auffälliges, wenn nicht in Schl.s System damit das andere gegeben wäre, daß sie in einer notwendigen Beziehung zu einander stehen. Daraus erklärt sich die eben erwähnte Tatsache, daß sie auch an den Stellen der Werke Schl.s auftauchen, wo dieser Gegensatz an und für sich keine größere Rolle zu spielen scheint, sondern wo einfach ein Glied desselben das andere nach sich zieht. Aus der Notwendigkeit der Beziehung der Gegensatzglieder kann man ferner schon a priori auf einen metaphysischen Hintergrund dieser Behauptung schließen. Dieser findet sich in dem bereits erwähnten, von dem Gegensatzschema unzertrennlichen Identitätsgedanken: die Glieder jedes Gegensatzes sind trotz des in der Wirklichkeit ausgesprochenen Gegensatzes in Wahrheit identisch. Die Form des Gegensatzes ermöglicht ihnen das äußere Hervortreten in der Wirklichkeit, aber die metaphysische Grundform für alle gegensätzlichen Erscheinungen ist die absolute Einheit.

Es ist selbstverständlich, daß dies vorläufig mit ein paar Sätzen geschilderte Schema seine Vorgänger in der Geschichte der Philosophie hat. Die beiden Punkte, die in der unmittelbar vorangehenden Zeit für die Linie besonders wichtig sind, sind Leibniz und Spinoza. Von Zeitgenossen kommt Schelling vor allen andern in Betracht. Aber meist unbeachtet blieb bisher das vielleicht wichtigste Glied in der Reihe derer, die bei der Bildung des Schemas auf Schl. Einfluß gehabt haben, die altgriechische Philosophie. Was Schl. dort und bei andern Vorgängern selbst in dieser Hinsicht feststellt und kritisiert, ist besonders geeignet, seine eigene Auffassung herauszustellen.

In der Darstellung der altgriechischen Philosophie hat Schl. gerade zu einer Zeit, in der ihn die Psychologie stark beschäftigte, in dem eigenhändigen Entwurf der Geschichte der Philosophie von 1812, dem Gegensatz einen besonderen Platz eingeräumt. Danach hat z. B. Platon die sophistische Philosophie dadurch überwunden, daß er „das Gebiet des Seienden für sich, wozu es gar keinen Gegensatz gibt“ (W. III, 4, S. 100) von dem „Gebiet des Gegensatzes zwischen dem einzelnen, welcher in der Zerteilung des Seienden stattfindet, selbst dargestellt in der Form des ταὐτόν und θάτερον“, unterschieden

hat. Weiter sind diese letzteren Gegensatzglieder nach Schl. bei Platon „die Kombinationsformeln zwischen allen Begriffen“ (W. III, 4, S. 100). Endlich aber erscheint bei ihm innerhalb aller Begriffe das empirisch Reale in der Gestalt des Gegensatzes (unter dem Schema der Bewegung und Ruhe). So findet Schl. bei Platon die wesentlichsten Merkmale seines Gegensatzschemas vor — wobei es hier dahingestellt bleibt, ob Schl. allmählich mehr von dem eigenen System in das platonische hineingelegt hat, als richtig ist. Selbst wenn Schl. Platons Gegensatzpaare, Einheit und Vielheit, Bewegung und Ruhe, Beharrlichkeit und Wechsel, umgedeutet hat, so bleibt doch die Tatsache bestehen, daß Platons Denken sich auch an Gegensätze knüpfte, die irgendwie zur Identität kommen sollten, bzw. daß auch Platon letzte Einheiten annahm, die sich für das menschliche Erkennen in Gegensätze auseinanderlegen mußten — „so daß jede Einheit des Wesens wieder eine Totalität von Bestimmungen wird und von Relationen“ (W. III, 4, S. 102), wie Schl. über Platon berichtet.

Aber nicht nur das Gegensatzschema im allgemeinen mit seinen methodischen Eigentümlichkeiten findet Schl. bei Platon, sondern auch einzelne Figuren desselben. So ist z. B. der Gegensatz von Sein und Denken in dem Platonischen von Sein und Erkennen genau vorgebildet, und auch die Identität der beiden Glieder in einem „höchsten Wissen“ ist durch die Platonische Identität derselben in dem „Urbildlichen“ gezeichnet; ja diese Vereinigung wird schon bei Platon mit dem Gottesbegriff identifiziert (W. IV, 4, S. 104). Im Verfolg davon ist der Begriff des menschlichen Wissens bei Platon und Schl. nahezu der gleiche. Aber auch der Gegensatz des Idealen und Realen (W. III, 4, S. 105), des Geistigen und Materiellen (W. III, 4, S. 104), von Seele und Leib (W. III, 4, S. 105) wird von Schl. selbst als platonisch dargestellt, so daß die Verwandtschaft auch der Einzelheiten des Schemas garnicht bezweifelt werden kann.

Die Motivierung, mit der Schl. den platonischen Gegensatz einführt, nämlich die Absicht Platons, Einheit und Vielheit zu versöhnen, zeigt schon an, daß Schl. Platons Vorgehen unterschreibt. Ganz anders steht das bei den auch vorher schon in der altgriechischen Philosophie von Schl. konstatierten Gegensätzen, die er lediglich als Konstruktionen behandelt. So wird z. B. der pythagoreische Gegensatz (cf. den von gerade und ungerade — W. III, 4, S. 56) als metaphysisches Prinzip erkannt und daher nicht als „Gegensatz“, sondern als „Dualismus“ bezeichnet. Aber auch n a c h Platon verschwindet der Gegensatz wieder in dem von Schl. gebilligten Sinn. Erst bei Descartes findet Schl. mit einer gewissen Freude einige seiner Grundbegriffe wieder; der Versuch, ein vollkommen sicheres

Wissen zustande zu bringen (W. III, 4, S. 268), der Gegensatz zwischen aktiv und passiv (a. a. O. 269), die Einordnung Gottes nach den Gesichtspunkten Denken oder Sein (a. a. O. 270) gehören hierher. Vor allem aber konstatiert Schl. mit großer Genugtuung (W. III, 4, S. 268): „Das Setzen des Gegensatzes von Seele und Leib als des höchsten ist das eigentümliche des Cartesius.“ Wieder ein Hauptglied in der Ahnenreihe dieses Grundgegensatzes der Psychologie liegt hier vor.

Bei Malebranche ist der Gegensatz von Geist und Materie dasjenige, was Schl. hauptsächlich in die Augen springt (W. III, 4, S. 271). Auch der Gedanke der „Zusammenfassung beider Formen“ wird nun von Schl. in diesem System, als hinausgehend über Cartesius, festgestellt. Allein eine solche, auch schon in der platonischen Philosophie gefundene, „Zusammenfassung“ ist für Schl. noch nicht genug; der Identitätsgedanke bringt noch etwas mehr hinzu als eine bloße Vereinigung getrennter Glieder. So vermißt Schl. bei Malebranche inbezug auf den Gottesbegriff, daß derselbe „nicht als ein darüber stehendes und selbst dem Gegensatz entrissenes höheres, sondern in der Form der Duplizität als beides“ dargestellt wird (W. III, 4, S. 273).

Nachdem dann bei Geulincx unter Zurücktreten des Gegensatzschemas dessen Ausgehen vom Ich erwähnt worden ist (W. III, 4, S. 274), wird bei Spinoza das Problem der Vereinigung der beiden metaphysischen Gegensatzglieder in Gott wieder aufgenommen (W. III, 4, S. 275). Die Stellung, die Spinoza zum Gottesbegriff einnimmt, wird unter deutlicher Bezugnahme auf Malebranche so formuliert (W. III, 4, S. 278): „Deus an sich, wiewohl sein Sein und seine Kausalität auch nicht wesentlich zu unterscheiden sind, ist doch nicht beides, so daß er auch Eins von beiden ist.“ Also auch hier noch ist Schl. unzufrieden mit der Art und Weise, wie die beiden Glieder des Gegensatzes in Gott ihre Einheit finden. Die Einheit ist nicht so durchgeführt, daß das Vorhandensein Gottes in beiden Gliedern auch sein Vorhandensein in jedem von beiden und gleichzeitig sein Stehen über beiden gewährleistet; oder wie Schl. es ausdrückt: „Zur Betrachtung der Einheit in sich war auch Spinoza durch seine Abneigung gegen das Mythische und durch das Unpoetische, das durch seine Klarheit hindurchgeht, nicht geeignet“ (a. a. O. 278). Infolgedessen bemängelt Schl. bei Spinoza auch an dem Gegensatz selbst, daß seine absolute Fassung die Glieder zu sehr heraushöbe; speziell wird dies bei dem Gegensatz von Geist und Materie konstatiert (W. III, 4, S. 280). Immerhin finden sich einige wichtige Gegensätze, die in Schl.s System vorhanden sind, auch hier schon: neben dem von Geist und Materie steht der von

Handeln und Leiden, wobei dieser Gegensatz auf eine ganz ähnliche Art erklärt wird wie bei Schl., nämlich durch die Frage, wie weit der Mensch dabei partielle oder adäquate Ursache des betreffenden Verhaltens ist. Bei der Wichtigkeit des hier vorgebildeten Gegensatzes von Spontaneität und Rezeptivität für Schl.s System ist es nicht verwunderlich, daß neben der altgriechischen Philosophie, speziell der platonischen, gerade auch das spinozistische System als nah verwandt mit dem eigenen empfunden wird; sind doch die zwei Modi der Substanz, die hinter den mannigfachen Gegensätzen im einzelnen das Grundschema des spinozistischen Gegensatzes abgeben, durch die Beziehung auf Gott als die Substanz und die den Modi zukommenden eigentümlichen Merkmale mit den Grundgegensätzen des Schl.schen Systems aufs engste verknüpft.

Schl. stellt fest, daß die gezeichnete Linie, in welcher sich das Gegensatzschema aufweisen ließ, nach Spinoza zeitweilig abbricht. Zwar ist bei Leibniz in Gestalt der Harmonia prästabilita ein dem Identitäts-Gedanken verwandtes Prinzip zu entdecken. Aber die Herrschaft, die bald danach Kant über die großen Meister der Philosophie gewann, machte trotz der Bedeutung, die der Gegensatz für die „Urteile“ und die Logik gewann, doch einem System des Gegensatzes auf einige Zeit ein Ende. Speziell inbezug auf die einander gegenübergestellten Hauptgegensätze der Periode von Cartesius bis Spinoza, nämlich Geist und Materie, war Kant ein Revolutionär. Nicht nur durch seine Ablehnung jeder Metaphysik für die Logik überhaupt, sondern auch durch die Einbeziehung der Erscheinungen in das Gebiet des Bewußtseins, zerstörte er den durch Spinoza scheinbar so unumstößlich festgestellten Gegensatz des Geistigen und Materiellen. Schl. selbst hatte eine andere Auffassung von den „Dingen“ als Kant; obwohl er z. B. in Raum und Zeit die Seinsweise der Dinge selbst, nicht nur unsere Vorstellungen sah, hat er doch nicht erkannt, daß Kants Erkenntnislehre sich auch gegen den von ihm selbst festgehaltenen Gegensatz von Denken und Sein, wie überhaupt gegen die paarweise Anordnung der Begriffe richten mußte. In der Vorlesung über Dialektik vom Jahre 1818 (Dial. 34) heißt es folgendermaßen: „Kant polemisierte wohl gegen die Metaphysik, ging aber doch davon aus, das eigentliche Wissen sei Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein, und zeigte nur, daß jene Art, dies klar zu machen, nämlich das Wesen des Geistes als Subjekt und das Wesen des Dinges als Objekt in ein organisiertes Wissen auseinanderzulegen, nichts tauge, denn das letzte Wissen sei nicht hinter, sondern im realen Wissen.“ Daß aber die Verwerfung einer völligen Scheidung zwischen Subjekt und Objekt auch die bisherige Trennung zwischen dem Geistigen und Materiellen umwarf,

ist von Schl. hier nicht deutlich genug zugegeben. Er ist der Meinung, daß Kants Polemik sich nur gegen die Form der früheren Erkenntnis richtet, im übrigen aber sich dem eigenen Gegensatzschema annähert (Dial. 34).

Fichte ging mit seiner Erklärung des Erkenntnis-Prozesses im wesentlichen in den Bahnen Kants; aber in die Grundlage seiner Metaphysik hat er trotzdem das Gegensatzschema der früheren Philosophie aufgenommen, nämlich durch die Setzung des Indifferenzpunktes zwischen Erscheinungswelt und Ding an sich: die ursprüngliche Tathandlung des Bewußtseins besteht für ihn darin, daß das Ich gesetzt wird; dieses aber ist nur möglich, indem es vom Nicht-Ich unterschieden wird. Durch diesen im Ichsetzen bereits vorhandenen Unterschied von Ich und Nicht-Ich ist der Gegensatz auch bei Fichte an die Spitze des Systems gestellt.

Am deutlichsten wird jedoch die Abbiegung der Schüler Kants von kantischer Erkenntnis-Theorie in dem System Schellings. Inbezug auf die Gegensätze zwar steht Schelling Kant nicht als Gegner gegenüber, wohl aber hat er nach der andern Richtung, nämlich zur Identität hin, einen weiten Schritt von Kant fortgetan. Die Indifferenz der Gegensätze, das Absolute als indifferente Einheit von Subjekt und Objekt und die Zurückführung aller Unterschiede auf ein quantitatives Ueberwiegen, war der Angelpunkt seiner am Anfang des Jahrhunderts ausgesprochenen philosophischen Anschauungen. Schl., der mit seiner „Individuation des Identischen“ (Br. IV, 94) sich damals in unmittelbare Nähe Schellings stellte, steht nur darin im Gegensatz zu diesem Philosophen, der nach A. Twestens[1]) Ausspruch den größten Einfluß in jener Zeit auf Schl. gehabt haben soll, daß er dieselbe Einseitigkeit, die von ihm schon in der Geschichte der Philosophie bei Malebranche konstatiert worden war, auch bei Schelling fand. Nach Schl. stellt sich Schelling „trotz seines Rühmens von der Indifferenz nur auf den einen Pol“, so z. B. habe er nicht die höhere Einheit, die unstreitig sich über Philosophie und Poesie konstatieren lasse; er habe nicht das, was bei Schl. selbst Einheit des Lebens heißt, nicht die lebendige Persönlichkeit, „die auch nachbildend jene Gegensätze in sich zu überwinden sucht, wenn dies gleich nie völlig zustande kommt“. Derjenige Punkt also, in dem Schl. von Schelling abweicht, ist hauptsächlich das falsche Verhältnis der indifferenten Einheit zu den Gegensätzen. Die Indifferenz selbst ist nirgends deutlicher ausgesprochen in jener Zeit als bei Schelling, aber die Beachtung der in der Wirklichkeit vorhandenen Gegensätze, die

1) A. Twesten, Erinnerungsrede auf Schl., Seite 9.

zur Indifferenz zusammenwirken bzw. aus ihr emaniert sind, ist nach Schl.s Urteil bei Schelling einseitig. Der Grund, weswegen Schellings „Schreckens-System“ (Br. III, 379) Schl. nicht sympathisch war, weswegen Schl. im Gegenteil ablehnte, für Schellings System irgendwie Sinn zu haben, war eben diese strenge Durchführung des Gedankens der Identität, der sich bei Schelling fand und der doch nicht auf so organische Weise mit den in jedem realistischen System gesetzten Gegensätzen ausgeglichen war, als Schelling es anstrebte. In der coincidentia oppositorum, die Schelling von Nicolaus Cusanus und Giordano Bruno übernommen hatte, war die metaphysische Grundlage für das Ineinander der Gegensätze gegeben, diese selbst dagegen waren beim späteren Schelling zu unvereinbaren Prinzipien geworden.

Sigwart (a. a. O. S. 829) spricht sich über die Stellung Schl.s zu Schelling und Fichte in ähnlichem Sinne aus: Schelling „hat den wesentlichsten Einfluß auf den Gang der Untersuchung gehabt, sofern seine Indifferenz der Gegensätze der Punkt ist, zu dem von kantischen Voraussetzungen aus die Dialektik hinstrebt, während von Fichte die konsequente Durchführung des Idealismus in der Auffassung des Erkenntnis-Prozesses entlehnt war“. Das Verhältnis Schl.s zu Schelling ist inzwischen in dem umfangreichen Werk Süßkinds [1]) ausführlich untersucht; das Verhältnis Schl.s zu Fichte wartet noch auf eine genauere Darstellung. Vor allem aber bedarf das Verhältnis Schl.s zu Kant und Spinoza einer eingehenderen Beurteilung, als es in den diesbezüglichen Werken der letzten Jahre gefunden hat. In der Erkenntnistheorie hat Schl. seine Gedanken ganz an Kants Fragestellung angelehnt, in der trotz Kant wieder vorhandenen Metaphysik geht er in Spinozas Bahnen. Damit aber werden auch die Grundlagen seines Wissenschaftssystems spinozistisch. Soweit nun die Psychologie auf solchen metaphysischen Grundlagen ruht, ist das Gegensatzschema die Brücke für einen formalen Einfluß Spinozas auch auf Schl.s Glaubenslehre.

2. Die metaphysische Bedeutung des Gegensatzschemas.

Wie sehr das Gegensatzschema auf die ganze Gestaltung des Schl.schen Denkens eingewirkt hat, ist gelegentlich von manchem Beurteiler Schl.s ausgesprochen worden, ohne daß man doch versucht hätte, von da aus seine Methode oder sein System zu verstehen. So hat z. B. Fricke sich gelegentlich folgendermaßen geäußert [2]): „Es ist die Grundanschauung, daß die ganze Wirklich-

1) H. Süßkind, Der Einfluß Schellings auf die Entwickelung von Schleiermachers System, 1909.

2) G. Fricke, Ueber Schleiermacher, Leipzig 1869, S. 22.

keit, die innere und die äußere, sich bewege (oscillire) zwischen der Doppelheit des durch Gott unbegreiflicherweise geeinten Geistigen und Natürlichen, Idealen und Realen, Ethischen und Geschichtlichen, Intellektuellen und Organischen, Kirchlichen und Staatlichen, allgemein Menschlichen und Nationalen, zwischen symbolisierendem (oder bezeichnendem) und organisierendem (oder umbildendem) Wirken, Gnade und Sünde, dem vereinigenden und verbreitenden, dem wirksamen und darstellenden Handeln. Denn der Behandlung aller Disziplinen liegt bis hinein in den Gliederbau des einzelnen bei Schl. dieser durch das Transzendentale oder Gott auszugleichende, im Leben nie zu beseitigende Dualismus von Geist und Natur zugrunde.“ — Obwohl im einzelnen die hier angeführten Gegensätze den von Schl. aufgestellten nicht genau entsprechen und speziell der zuletzt angeführte Gegensatz von Geist und Natur durchaus nicht der Grundgegensatz Schl.s ist; obgleich ferner der hier ausgesagte „Dualismus“ gerade eine von Schl. bekämpfte Trennung der Glieder des Gegensatzes zum Ausdruck bringt; obgleich schließlich die Gleichsetzung des Transzendentalen mit Gott auf einem Mißverständnis der schwierigen Aussagen Schl.s über den Gottesbegriff beruht; so hat doch Fricke richtig erkannt, daß die innere und äußere Wirklichkeit ganz und gar mit Hilfe jener „Grundanschauung“ erklärt wird, und daß das Oszillieren zwischen zwei Polen die eigentümliche Art ist, in der nach Schl.s Auffassung sich das gesamte Leben abspielt.

Welches sind nun jene beiden Pole, die den Grundgegensatz, den „höchsten Gegensatz“, bei Schl. bezeichnen? Nicht der Gegensatz von Geist und Natur — höchstens könnte es sich um Vernunft und Natur handeln, bzw. um Geist und Materie — ist der höchste Gegensatz, der sich bei Schl. findet; auch nicht derjenige des Idealen und Realen, der von allen Forschern, die die Dialektik zum alleinigen Schlüssel der Schl.schen Philosophie machen, hervorgehoben wird und mit dem anderen Gegensatz des Geistigen und Dinglichen im wesentlichen identisch ist; sondern es ist der Gegensatz von Wissen und Sein, der als der „höchste“ und damit bedeutsamste bezeichnet werden muß. In der Einleitung zur philosophischen Ethik ist im Anschluß an den Begriff der Wissenschaft derjenige des Wissens behandelt und nach einigen einleitenden Paragraphen hierüber die Korrelation von Wissen und Sein und die Identität dieser Gegensätze im Gottesbegriff entwickelt. Schon aus dieser Identität geht mit Sicherheit hervor, daß Wissen und Sein die Pole des höchsten Gegensatzes sind.

Im einzelnen verläuft die als metaphysische Grundlegung der Psychologie anzusehende Aufstellung des Grundgegensatzes, den

Schl. für die Erklärung des Wirklichen anwendet, folgendermaßen: „Das Sein ist das Gewußte, und das Wissen weiß um das Seiende“ (Eth. 13). Aus dieser Begriffsbestimmung, bei der bezeichnenderweise zur Erklärung des Seins das Wissen, nicht aber umgekehrt zur Erklärung des Wissens das Sein herangezogen wird, geht der Grundsatz der Schl.schen Metaphysik hervor: „Wissen und Sein gibt es für uns nur in Beziehung aufeinander“ (Eth. 13). Hier zeigt sich eine Eigentümlichkeit des Gegensatzes, die im folgenden „Korrelation“ genannt ist: die beiden Glieder des Gegensatzes werden so angesehen, als ob sie außerhalb dieser Gegensätzlichkeit überhaupt nicht konstatiert werden könnten. Diesen Grundsatz sucht Schl. mit folgenden Argumenten zu beweisen: Der erste Satz, daß das Wissen nicht existieren kann ohne Beziehung auf das Sein, ergibt sich daraus, daß niemand sagen kann, er wisse, was nicht ist. Die zweite in dem Grundsatz liegende Behauptung, das Sein existiere nur in Beziehung auf das Wissen (also sofern es gewußt wird), ergibt sich aus folgender Tatsache: Wenn wir ein Sein annehmen, worauf sich unser Wissen nicht bezieht, so sind wir genötigt, mit demselben zugleich ein anderes Wissen zu denken, welches sich darauf bezieht. Das erste Argument, daß niemand etwas wissen kann, was nicht ist, stimmt nur, wenn man mit Schl. das Sein als Gewußtes faßt. Nun muß man natürlich Schl.s Begriffsbestimmung folgen, um ihn zu verstehen; zugleich aber muß man dann den Einwand erheben, daß mit der Behauptung nichts über die Korrelation hinausgehendes gesagt ist; denn sie besagt dann lediglich: Niemand weiß Nicht-Gewußtes. Wenn man dagegen Wissen im weiteren Sinne faßt — und nur so gewinnt Schl.s Satz einen wirklichen Sinn — dann muß man auch sein Argument bestreiten; die Vorstellung einer Seeschlange z. B. sichert nicht notwendig das Dasein einer Seeschlange. Die Korrelation, die nach Schl. zwischen Wissen und Sein besteht, liegt also schon in seinem Begriff des Wissens. Es zeigt sich also, daß die Korrelation die einzelnen Begriffe aus ihrer systematischen Verbindung mit den übrigen Begriffen der Wissenschaft herausnimmt und einseitig zu korrespondierenden Größen macht.

Das andere Argument, daß wir bei einem Sein, von dem wir nichts wissen, ein anderes Wissen denken müssen, das von diesem Sein etwas weiß, stimmt nur unter der Voraussetzung, daß es ein allgemeines Wissen gibt, aus dem all unser Wissen stammt. Wenn man diese Voraussetzung nicht teilt, ist nicht einzusehen, warum die Obstbäume auf dem Mars, wenn wir sie nicht wissen, von einem anderen gewußt sein müssen, um wirklich zu sein. Der Grundsatz Schl.s: „Wissen und Sein gibt es für uns nur in Be-

ziehung aufeinander“ ist also, wenn wir „Wissen“ im weiteren Sinn und „Sein“ im spezifischen Sinn fassen, eine unbewiesene metaphysische Voraussetzung, die sich als solche erweist, wenn man die beiden Gedanken des Satzes so hinstellt: Alles, was gewußt wird, ist auch; und alles was ist, wird auch gewußt. Gerade daraus, daß sich hier der Gegensatz von Wissen und Sein als eine metaphysische Setzung ergibt, wird die Vermutung an die Hand gegeben, daß der Ausgangspunkt für die Aufstellungen zu Beginn der Ethik nicht in den beiden Gliedern des Gegensatzes, Wissen und Sein, sondern vielmehr in der Identität beider, d. h. im Gottesbegriff, liegt. Auf alle Fälle ist die logische Begründung, die versucht wird, eine nur scheinbare; und eine Berufung aufs „gemeine Leben“ hier besonders schlecht am Platze, weil über die Frage tatsächlich nie allgemeine Uebereinstimmung bestanden hat. Vielleicht genügt auch einfach der Grundgegensatz des Descartes und Spinoza, um Schl.s Aufstellungen zu erklären. Nur zeigt sich von Beginn an auch in der Untersuchung der Ethik über Wissen und Sein, daß Schl. die „Identität“ ins Auge faßt. Um sie zu gewährleisten, finden sich die auch sonst zur Identifizierung der Gegensatzglieder benutzten Formeln, vor allem die Erklärung des einen durch das andere und die Behauptung, daß die Korrelation stets gelte. Es findet sich z. B. auch der Satz (Eth. 14): „Sie sind sich aber nicht ausschließend entgegengesetzt, weil das Wissen doch seinen Ort im Sein haben muß.“ Aber gerade darauf fährt Schl. fort (a. a. O.): „Aber Sein als Gegenstand des Wissens hat das Wissen außer sich, und Wissen als solches hat das Sein als Gegenstand außer sich.“ Also gerade durch ihre Beziehung zueinander werden die beiden Glieder zu gegensätzlichen. Gegensatz und Identität gehören zusammen.

Schl. hat nun aber das Bedürfnis, jenem metaphysischen höchsten Gegensatz von Wissen und Sein auch in unserer Erfahrung einen Platz anzuweisen, also gleichsam auch empirisch einen „höchsten Gegensatz“ festzustellen. Wir müssen den Grundgegensatz auch „in unserem Sein“ suchen (Eth. 25), um auf diese Weise zu einem System der uns zugänglichen Wirklichkeit und damit auch zu einem Wissenschaftssystem zu gelangen.

„Der höchste Gegensatz, unter dem uns alle anderen begriffen vorschweben, ist der des dinglichen und geistigen Seins“ (Eth. 25). Das also ist der Gegensatz, den wir in unserem Sein vorfinden. Derjenige, der zwischen Wissen und Sein besteht, galt als der Grundgegensatz überhaupt, weswegen auch im strengen Sinn ihm allein der Name eines „höchsten Gegensatzes“ zukommen dürfte. Aber nun zeigt sich: beide Gegensätze berühren sich aufs

allerengste. Denn „dinglich ist das Sein als das gewußte, geistig als das Wissende“. Und hier findet sich folgender Zusatz: „beides natürlich im weitesten Sinne genommen“ (Eth. 25); d. h. der Zusatz, welcher oben die Beziehung zwischen Wissen und Sein im Schl.schen Sinn aufgehoben hätte, findet sich hier. Uebrigens ist der Gegensatz zwischen dinglichem und geistigem Sein derselbe, wie der sonst von Schl. gemachte zwischen Realem und Idealem. Obwohl diese beiden Gegensatzpaare von Haus aus nur für das „coordinierte Endliche“, also für das Sein gelten, werden sie doch mit dem weiteren Gegensatz von Wissen und Sein in vielen Fällen gleichgesetzt. Ueberhaupt kommt die Schwierigkeit in die Einteilung durch das ständige Sichbeziehen des einen auf das andere; zur Festlegung der Terminologie ist es daher nötig, folgende schwierige Teilung vorzuführen:

„Das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Dingliches d. h. Gewußtes ist die Natur. Und das Ineinander alles Dinglichen und Geistigen als Geistiges, d. h. Wissendes, ist die Vernunft“ (Eth. 26). Mit dieser Einteilung ist eine völlig andere gegeben als mit der ursprünglichen zwischen Wissen und Sein. Denn es ist nicht etwa Wissen mit Vernunft und Sein mit Natur gleichzusetzen. Sondern vielmehr auch das Wissen als gewußtes, d. h. dinglich angesehen, ist Natur. „Und ebenso, worin noch ein kleinster Anteil des Geistigen ist, das ist in diesem Sinne eine Vernunft“ (Eth. 26).

Mit der Unterscheidung von Dinglichem und Geistigem hat diese dritte Unterscheidung gemein, daß sie sich in unserem Sein vorfindet. Die Vereinigung der beiden Gegensätze der dritten Unterscheidung (Natur und Vernunft) würde also das Sein ergeben; in Schl.s Worten: „die vollständige Einheit des endlichen Seins als Ineinander von Natur und Vernunft ist die Welt“ (Eth. 31). Weil die Welt die völlige Einheit von Natur und Vernunft ist, ist auch zwischen Natur und Vernunft für uns, also zwischen unserem dinglichen und unserem geistigen Sein, eine enge ständige Beziehung: „Das dingliche Sein hat immer schon von der Identität mit dem Geiste her das in sich, wodurch es erkennbar wird, und das geistige Sein hat immer schon von der Identität mit dem Dinglichen her das, wodurch es ihm Gegenstand wird“ (Eth. 27).

Die Teilung muß terminologisch wieder noch einen Schritt fortgeführt werden, nämlich für das einzelne Individuum. Der Gegensatz von Dinglichem und Geistigem stellt sich im einzelnen entsprechend dar in dem von Seele und Leib. Hier liegt die Grundlage der Psychologie. Aber sowohl das Geistige wie das Dingliche wirkt etwas; die Gegenüberstellung muß also auch darin zu-

tage treten, daß alles Sein irgendwie gewirkt wird. Das Werk des Geistigen in der Natur ist die Gestalt, das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist das Bewußtsein. Dies Gegensatzpaar hat für Psychologie und Aesthetik seine Bedeutung; doch spielt es, ebenso wie die Gegensätze von Kraft und Erscheinung und von Wesen und Dasein, für die Einteilung von Philosophie und Glaubenslehre keine Rolle. Dagegen ergibt sich für das Wissenschaftssystem aus dem Gegensatz von Natur und Vernunft noch folgendes:

Da im Endlichen die letzten Unterschiede der Natur und Vernunft sind, wird es zwei Hauptwissenschaften geben, die der Natur und die der Vernunft bzw. Physik und Ethik. Das physische und ethische Wissen hat natürlich auch seine Einheit; diese Einheit des Wissens ist die Idee der Weltweisheit.

Die Einteilung der Wissenschaften in physische und ethische läßt sich auf das ganze Gebiet der Wissenschaft überhaupt anwenden. Neben dieser Einteilung nach den Gegenständen steht freilich noch eine andere nach Methoden, wobei die empirischen Disziplinen, die sich auf das Sein beziehen, nämlich Naturgeschichte und Naturwissenschaft, den theoretischen Disziplinen, die sich auf das Denken beziehen, nämlich Weltgeschichte und Sittenlehre, gegenübertreten. Auch bei dieser Einteilung der Wissenschaften zeigt sich Schl.s Bemühen um ein Ineinander der Gegensätze in der wiederholt auftretenden Forderung, daß die empirischen Wissenszweige eine rationelle Gliederung und die theoretischen ein Verständnis der Tatsachen erstreben müssen.

Die verschiedenen Gegensätze, die von dem Grundgegensatz des Wissens und Seins ausgegangen sind, bilden nun, wie zum Teil schon gezeigt wurde, je nach ihrer Art, auch die Grundlagen für die einzelnen Wissenschaften. In der Ethik ist es derjenige von Vernunft und Natur selbst; Kraft und Erscheinnng bzw. Organisierendes und Symbolisierendes in der speziellen Ethik; Identisches und Individuelles dort und in der Aesthetik; Wirkung und Gegenwirkung in der Pädagogik; ähnlich Sünde und Gnade in der Dogmatik. So ist auch in der Dialektik, die ja für die metaphysischen Folgerungen am meisten in Betracht kommt, der Gegensatz des Idealen und Realen, der mit dem von dem Wissen und Sein abgeleiteten Gegensatz des Geistigen und Dinglichen identisch ist, das beherrschende Prinzip der Einteilung. Das Sein, welches Gegenstand des Denkens werden kann, teilt sich ja in Ideales und Reales (Dial. 397). Daß allmählich an die Stelle des Gegensatzpaares von Idealem und Realem dasjenige von Universellem und Individuellem tritt, verknüpft diesen Gegensatz, der für andere Disziplinen so bedeutsam ist, mit dem oben gezeichneten System der Gegensätze. Aber auch auf dem

Gebiete der Dialektik steht die Einheit am Schlusse der Untersuchung. Es kann sich zwar in dieser nicht darum handeln, die Hauptgegensatzglieder überhaupt, nämlich Wissen und Sein, zur Identität zu bringen, da diese Einheit in Gott liegt und deshalb nicht in die Dialektik gehört; wohl aber ist die Einheit des Idealen und Realen, die auf die Einheit des höchsten Seins geht, Sache der Dialektik; denn der Gegensatz des Geistigen und Dinglichen bezieht sich auf die Welt oder das Sein. Th. Camerer[1]) findet in der Dialektik folgenden Gedankengang vor, der mit dem bisher ausgeführten übereinstimmt: „. . . daß sie nachzuweisen sucht, wie der Gegensatz des Idealen und Realen im Wissen des einzelnen Subjekts unter der Form der intellektuellen und der organischen Funktion vorliege, sodann zweitens, wie dieser Gegensatz ein allgemeiner, das ganze Sein durchdringender und umfassender sei, und endlich drittens, wie aus diesem allumfassenden höchsten Gegensatz sich die absolute Einheit des höchsten Seins ergebe."

Der einzige Punkt, der in den vorausgehenden Sätzen Camerers sich als ein Mißverständnis Schl.s ausweist, ist die zu hohe Einschätzung, die er dem Gegensatz des Idealen und Realen angedeihen läßt. So sicher nach Schl. für das Sein der höchste Gegensatz darin enthalten ist, so steht doch der Gegensatz von Wissen und Sein noch über demselben. Nur dadurch, daß in der Dialektik der Gegensatz des Idealen und Realen in gewisser Weise einen selbständigen Ausgangspunkt bildet, wurde es möglich, daß jener andere von Wissen und Sein, der mit ihm nicht identisch ist, vergessen wurde.

Freilich findet sich dafür auch noch ein anderer Grund: In den „Reden" nämlich ist der höchste Allgemeinbegriff nicht Gott, sondern das Universum. Wenn nun Universum und Sein gleichgesetzt werden, dann ergibt sich von da aus das Sein als die allerhöchste Einheit. Da aber der Gegensatz des Idealen und Realen sich auf das Sein bezieht und seine Identität das höchste Sein zustande bringt, kommt das Ideale und Reale als der höchste Gegensatz zu stehen, falls der durch die Identität seiner Glieder erzeugte Begriff des Seins eben als Universum der letzte Allgemeinbegriff ist. Die ursprüngliche Ansetzung der Reden also, in der die Anschauung des Universums die Einheitsfunktion des Bewußtseins war, brachte es mit sich, daß Sein und Universum in einer von den „Reden" ausgehenden Linie des wissenschaftlichen Denkens Schl.s als die höchste Einheit empfunden und vor allem von den Beurteilern Schl.s in diesem Sinne verstanden wurde.

---

1) Th. Camerer, Spinoza und Schleiermacher, 1903, S. 131.

Trotzdem läßt sich auch schon von der jüngeren Zeit der Entwicklung Schl.s her jene andere Linie verfolgen, die schließlich die beherrschende wurde, nämlich daß Wissen und Sein in einem noch höheren Allgemeinbegriff, eben in Gott, ihre Identität finden. Diese Identität ist z. B. in Schl.s Geschichte der Philosophie bei der Beschreibung des platonischen Gottesbegriffes ganz klar hervorgehoben (W. III, 4, S. 103): „Diese Einheit der Gegensätze stellt er auch als eine absolute Einheit auf, als das als θεός und ἀγαθόν über der οὐσία und ἐπιστήμη schwebende". In der Beurteilung von Des Cartes (a. a. O. 270) zeigt sich dasselbe, indem „das Stehen Gottes auf der einen der beiden Seiten", d. h. Wissen oder Sein, als falsch empfunden wurde. Am deutlichsten ist dann die in Gott vorhandene Einheit des Wissens und Seins bei Spinoza ausgesprochen, dessen metaphysische Anschauungen ja schon vor der Zeit der Reden auf Schl. jenen großen Eindruck gemacht hatten.

3. Der Gottesbegriff Schleiermachers als Glied der Gegensatz-Metaphysik.

Aus dem Abriß einer Geschichte des Gegensatzschemas, wie sie sich in Schl.s eigener Geschichtsauffassung darstellt, waren die wesentlichsten Merkmale seines Schemas durch die an den anderen Auffassungen geübte Kritik bereits hervorgetreten. Zumal inbezug auf den Gottesbegriff war die enge Verbindung desselben mit dem Gedanken der Einheit oder Identität deutlich geworden, wie sie speziell bei Spinoza gefunden und von Schl. zwar im einzelnen kritisiert, nicht aber in der grundlegenden Auffassung, nämlich daß im Gottesbegriff die Gegensätze zur Einheit kommen, bestritten wurde. Nun hat sich aber jetzt auch gezeigt, wie eng die Gegensätze des Schl.schen Wissenschaftssystems und seiner Metaphysik notwendig mit dem Gottesbegriff zusammenhängen. Ein Verständnis Schl.s ohne die Verbindung der Gegensätze des Seins und Wissens im höchsten Sein und höchsten Wissen und letztlich im Gottesbegriff ist nicht möglich. Das geht z. B. auch aus einer handschriftlichen Bemerkung hervor, die Schl. 1832 zu diesem Punkt gemacht hat: In der Unterscheidung von Sein und Wissen, die gleichwohl für einander da sind, liegt zugleich, daß sie in einem Höheren eins sein müssen (Eth. 14). Demnach ergibt sich für den Gottesbegriff Schl.s folgendes Bild: Das uns bekannte Sein enthält eine Menge von Gegensätzen, die erst in dem uns nicht zugänglichen höchsten Sein ihre Einheit finden. Ebenso liegt im menschlichen Wissen eine Menge von Gegensätzen vor, die erst in dem höch-

sten Wissen, das gleichfalls von dem menschlichen Wissen nie erreicht wird, ihre Einheit finden. Das höchste Sein nun und das höchste Wissen, d. h. die beiden uns nicht zugänglichen Einheiten der zwei Seiten des letzten Allgemeinbegriffs überhaupt, finden in diesem, d. h. in Gott, ihre Einheit. Ein Ahnen dieser Einheit, also eine Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Wissen und Sein, wird im menschlichen Wissen angestrebt; ein Ansatz zur Identität vollzieht sich nur in der Form des Gefühls. Bildlich ausgedrückt wäre das Verhältnis des Gottesbegriffs zu Wissen und Sein folgendes: Das menschliche Wissen und das menschliche Sein erheben sich wie zwei nebeneinanderstehende Kirchtürme, auf denen nur ein getrenntes Hinaufgehen möglich ist. Gelegentlich kann in halber Höhe der Kirchtürme eine Brücke hinüberführen (die von dem Gefühl zwischen Wissen und Sein geschlagen wird). Aber das eigentliche Höchste liegt nicht in der dem menschlichen Auge sichtbaren Spitze irgend eines der beiden Türme, sondern in der über die Spitze hinaus verlängerten Richtung. Durch menschliches Wissen und menschliches Sein ist nur die Richtung angegeben, in der das höchste Wissen und höchste Sein liegen; an der Spitze der Türme ist weder das höchste Sein noch das höchste Wissen erreicht. Vollends aber die Vereinigung beider findet nicht in den uns sichtbaren Spitzen der Türme statt, sondern erst da, wo, für menschliches Auge unsichtbar, sich beide Richtungen in der Unendlichkeit treffen. Ohne Bild ausgedrückt: Erst Gott selbst ist die Vereinigung von Wissen und Sein; und wie das Wesen Gottes uns nur durch einen Schluß von den Richtungen auf das durch sie bezeichnete Ziel möglich ist, so sind auch schon die Endpunkte der beiden Richtungen (das höchste Sein und das höchste Wissen) uns nicht zugänglich.

Mit dem Gedanken, daß im Gottesbegriff die uns unzugängliche Einheit von Wissen und Sein liegt, im Menschen dagegen beide als Gegensätze auseinandertreten, ist der Kern der Schl.schen „Theologie“ (im engeren Sinne) und „Anthropologie“ gegeben. Die ganze Psychologie läßt sich auf dem Gegensatze von Wissen und Sein aufbauen, weil Seele durchaus ein in dem Wissen enthaltener partieller Gegensatz zum Sein, und Leib ein in dem Sein enthaltener partieller Gegensatz zum Wissen ist. Im menschlichen Ich findet sich also dieselbe Gegensätzlichkeit von Gliedern, die in Gott vorhanden ist, und die Beziehungen des Menschen zu Gott sind nur durch diese Gleichartigkeit der im Menschen und der in Gott enthaltenen Gegensätze möglich.

Im Unterschiede von dem göttlichen Wissen jedoch enthält auch das menschliche Wissen selbst in sich Gegensätze. Während

in Gott, sofern er in der Welt zur Erscheinung gekommen ist, nur zwischen Wissen auf der einen Seite und Sein auf der anderen Seite ein Gegensatz besteht, besteht bei dem Menschen „jedes besondere Wissen“ überhaupt nur „in Gegensätzen und durch solche“ (Eth. 15). Mit anderen Worten: Da von allen Urteilen, die Kant aufstellt, für Schl. nur der Satz des Widerspruchs eine Rolle spielt, dieser aber dafür eine um so größere, ist für ihn mit jedem Wissen eines einzelnen anderes verneint. Daher besteht dies besondere Wissen und somit auch das Sein, dessen Ausdruck es ist, nur durch jene Gegensätzlichkeit. Es handelt sich also hier um ein Wissen, das neben sich anderes Wissen hat; um ein besonderes Wissen, insofern darin etwas anderes verneint ist; wenn dies Verneinte aber nicht auch gesetzt wäre, so wäre nichts verneint. Diesem besonderen Wissen nun steht das höchste Wissen gegenüber, das in allem besonderen Wissen gesucht wird. Es „ist gar nicht durch Gegensätze bestimmt, sondern der schlechthin einfache Ausdruck des ihm gleichen höchsten Seins“ (Eth. 16). Der Gedanke wird klar an der Gegenüberstellung: „Das höchste Sein die schlechthin einfache Darstellung des ihm gleichen höchsten Wissens“ (Eth. 16).

Dieser Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Wissen wird auch noch an einer anderen Stufenreihe erkannt, die aus der Tatsache, daß jedes besondere Wissen Gegensätze hat, resultiert: Schl. macht die richtige Beobachtung, daß, je kleiner ein Wissen oder Sein dem Umfange nach ist, es durch desto mehr Gegensätze bestimmt ist. Andrerseits: Je größer ein Wissen oder Sein ist, durch desto weniger Gegensätze ist es bestimmt. Der Begriff des Haustieres z. B., der dem Umfang nach größer ist als der der Kuh, ist durch weniger Gegensätze bestimmt als der an Umfang kleinere Begriff. Das höchste Wissen nun, das gar keine Gegensätze mehr in sich enthält, bezeichnet in der Tat auch gar nicht mehr irgend einen bestimmten Umfang, „sondern es ist der unteilbare und unvermehrbare Ausdruck des ihm gleichen schlechthin ganzen höchsten Seins“ (Eth. 17). Dies schlechthin höchste Sein steht noch hoch über dem allerallgemeinsten Begriff.

Wenn nämlich auch gesagt ist, daß, je größer der Umfang eines Wissens oder Seins ist, desto weniger Gegensätze es bestimmen, so ist damit noch nicht gesagt, daß durch ständige Vergrößerung des Umfangs das Gegensatzlose erreicht wird, sondern nur, daß eine Annäherung an dasselbe stattfindet. Theologisch ausgedrückt: Durch ständiges Erhöhen des Allgemeinen im Wissen (speziell im Begriff) erreichen wir noch nicht Gott. „Wenn man durch Aufsteigen vom Besonderen zum All-

gemeinen das höchste Wissen erreichen könnte, so hätte es einen Umfang“ (Eth. 17). Den hat es aber nicht. Es gibt keinen Uebergang „vom Allerallgemeinsten zum schlechthin Höchsten“ (Eth. 17).

Einige Folgerungen hieraus, die für die Gl.L. von höchster Bedeutung sind, seien ohne nähere Ausführung, die z. T. bei der Analyse des Bewußtseins erfolgt, genannt:

1. Das höchste Wissen ist in uns nicht als Urteil enthalten; denn ein Urteil ist „ein einen Gegensatz bestimmendes“ (Eth. 18).
2. Das höchste Wissen ist in uns nicht als Begriff vorhanden; denn ein Begriff ist „ein einen Umfang bestimmendes“ (Eth. 17).
3. Das höchste Sein ist in uns nicht als Ding oder Tätigkeit vorhanden (cf. dieselben Gründe von Umfang und Gegensatz, Eth. 18).
4. „Das höchste Wissen zeigt sich daher in unserm Bewußtsein nicht unmittelbar, sondern es ist darin nur als der innerste Grund und Quell alles anderen Wissens“ (Eth. 18).

Diese Folgerungen zeigen, was der Gegensatz von Wissen und Sein für Schl.s Gottesbegriff bedeutet; sie zeigen aber vor allem auch, daß der Gottesbegriff aufs allerengste mit dem Religionsbegriff zusammenhängt. Denn wenn Gott, bzw. das höchste Wissen und das höchste Sein, gemäß den in dem Gegensatz von Wissen und Sein enthaltenen Merkmalen, nur in einer ganz bestimmten Form von uns aufgenommen werden kann, dann ist damit der Theorie der Frömmigkeit, bzw. dem Religionsbegriff, Maß und Richtung bereits vorgezeichnet. Speziell die letzte Folgerung bezieht sich so direkt auf die bei Besprechung des Religionsbegriffs in der Gl.L. ausgesagten Eigentümlichkeiten des Gefühls, daß der Zusammenhang des Gottesbegriffs mit der in der Gl.L. enthaltenen Beschreibung der Frömmigkeit unleugbar wird.

Die im Zusammenhang mit der Gefühlstheorie Schl.s aufgestellte Behauptung der vierten Folgerung, daß das höchste Wissen in unserem Bewußtsein nur als innerster Grund und Quell alles anderen Wissens auftritt, hängt aufs engste zusammen mit der zuvor dargelegten zweiten Grundansicht Schl.s, daß das höchste Wissen als Einheit dem unvollkommenen Wissen als einem durch Gegensätze bestimmten gegenübersteht. Daß das höchste Wissen in dem menschlichen „innerster Grund und Quell“ ist, kommt zum Ausdruck in der Tatsache, daß auch unser Wissen Gegensätze in sich gebunden enthalten kann (cf. im Begriff des Haustiers). „Insofern ist es ein Bild des über alle Gegensätze gestellten höchsten Wissens“ (Eth. 20).

Dann aber ergibt sich für die große Frage, inwieweit Schl.s Metaphysik und speziell die metaphysischen Grundlagen der Psychologie von Einfluß auf seine Glaubenslehre sind, das folgende: Der metaphysische Gottesbegriff Schl.s, der durch die Begriffe von Wissen und Sein seine Bestimmung erhält, steht durch eben diese Begriffe und die Verbindung derselben mit dem menschlichen Wissen und Sein in engstem Zusammenhang mit der Psychologie; der metaphysisch-psychologische Satz, daß Gott, gleichwie das höchste Wissen, nicht im menschlichen Wissen erreicht werden könne, daß Gott sich im menschlichen Bewußtsein nicht als Wissen zeige, ist ein Bestandteil derjenigen psychologischen Voraussetzungen Schl.s, die für die Glaubenslehre von grundlegender Bedeutung werden; durch jene Feststellung des Gottesbegriffs ist bereits der Religionsbegriff vorgezeichnet.

Es wird sich ferner im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen, daß, gemäß der Psychologie Schl.s, diejenige Funktion des menschlichen Geistes, die die Gegensätze auflöst oder verbindet, das Gefühl ist. Wenn also in der Metaphysik festgestellt wird, daß Gott die Identität jener in der Welt auseinandertretenden Gegensätze bedeutet, so ist die Frömmigkeit eben durch diese Tatsache als Gefühl festgelegt.

Die Behauptung Schl.s, daß sein Gottesbegriff von den Aufstellungen der Glaubenslehre völlig zu trennen sei, ist also dahin zu modifizieren, daß die metaphysischen und psychologischen Merkmale jenes Begriffs im Gegenteil einen bestimmten Frömmigkeitsbegriff an die Hand geben, daß aber freilich damit nicht die Frage entschieden ist, ob etwa auch auf anderm Wege eine wissenschaftliche Erkenntnis der Frömmigkeit zu gewinnen ist.

4. Die psychologischen Eigentümlichkeiten des Gegensatzes.

Wie Schl.s Gottesbegriff seinem Wesen nach die Identität der Gegensätze fordert, so fordert sein Weltbegriff den Gegensatz. Zu der Zeit, als Gott und Universum für Schl. noch zusammenfielen, war das Gegensatzschema noch nicht entwickelt; dann aber ermöglichte gerade die in dem Schema enthaltene Verbindung von Antithese und Synthese ein System, in dem Gott und die Welt nicht zusammenfallen und doch auch wieder nicht auseinanderfallen. Ohne Identität würde die Gegensätzlichkeit der Erscheinungen nicht im Gottesbegriff ihre Spitze finden können; ohne die Gegensätzlichkeit würde die Einheit nicht das Mannigfaltige in Erscheinung treten lassen. Die Mannigfaltigkeit des Seelenlebens verlangt den Gegensatz.

Durch die ganze Psychologie hindurch läßt sich dieses paar-

weise Auftreten der Begriffe feststellen. Der Beweis dafür ist von dem 1. Kapitel dieser Schrift bis hin zum letzten erbracht; und zwar beruht die Auswahl der Beispiele nicht auf Willkür, sondern auf der Anlage des Werkes selbst, wie an der Hand der Inhaltsangabe der Psychologie von 1830 leicht nachzuweisen ist. Dieselbe zerfällt in einen elementarischen und einen konstruktiven Teil: der erstere behandelt 1. die aufnehmenden, 2. die ausströmenden Tätigkeiten; der zweite Teil behandelt 1. die Differenzen der Einzelwesen untereinander, 2. zeitliche Differenzen der Einzelwesen. Neben der Haupteinteilung des Werkes zeigen auch die einzelnen Ueberschriften der Inhaltsangabe dieselbe paarweise Behandlung der psychologischen Begriffe: Allgemeiner Sinn und spezielle Sinne, höhere und niedere, Wahrnehmung und Empfindung, leitende und folgende Sinne, Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit, subjektives und objektives Bewußtsein, menschliches und tierisches Bewußtsein, angenehme und unangenehme Eindrücke — das sind der Inhaltsangabe nach die Grundlagen, auf denen sich die Psychologie aufbaut.

Nun hatte sich inbezug auf die metaphysischen Zwecke des Gegensatzes herausgestellt, daß diese Form das zeitliche Geschehen überhaupt erst ermöglicht. Während Gott selbst als Hintergrund der Gegensätze unerkennbar bleibt, werden die zeitlichen Erscheinungen als Gegensätze sichtbar. Diese Anschauung, daß das Gegensatzschema das konstitutive Element für die erkennbare Wirklichkeit ist, hat sich bei Schl. als Grundlage seiner Philosophie so festgelegt, daß auch das Seelenleben darauf zu beruhen scheint. Während sich bei Spinoza auf den Gegensatz von Denken und Ausdehnung das metaphysische System gründet, tritt bei Schl. das Schema viel mehr aufs psychologische Gebiet herüber. Die Entwicklung des Bewußtseins ist der Ort, wo es am deutlichsten zum Ausdruck kommt. Selbst die scheinbar einheitlichen Grundlegungen der Psychologie, wie z. B. das Ich, treten doch auch wieder irgendwie unter diese Form. In den Notizen zur Psychologie von 1830 (Ps. 492) heißt es: „Das Ichsetzen ist zwar einfach an sich, aber es ist nicht ohne ein Du“; und: „Bewußtsein ist nicht Selbstbewußtsein ohne Bewußtsein eines anderen“. Diese Tatsache, daß einem Element, das auf psychologischem Gebiet vor Schl.s Auge auftaucht, immer auch sogleich ein anderes entspricht, bringt es mit sich, daß das Gegensatzschema auch da Anwendung findet, wo die Gegenüberstellung der betreffenden Glieder nicht eigentlich einen Gegensatz involviert. So heißt es z. B. in den Notizen zu der Vorlesung von 1818 (Ps. 416): „Das Leben kann also nur gedacht werden im Verhältnis der Wechselwirkung und gegenseitigen Be-

stimmung.“ Ebenso tritt der Grundgegensatz der Psychologie (cf. Kap. I, Abschnitt 3), nämlich der von Leib und Seele, gelegentlich nur in der Form von paarweise sich korrespondierenden Begriffen auf (Ps. 6 f.). Freilich zeigt sich für Schl. bei diesem Auftreten von Gegensatzgliedern in der Form von korrespondierenden Begriffen, daß diese letzteren sich auf jene Form zurückführen lassen und nur außerhalb ihres eigentlichen Zusammenhangs den straffen Gegensatz vermissen lassen, der sonst zu den Merkmalen der Wirklichkeit des betreffenden Tatbestandes gehört. Denn je weniger die Gegensatzglieder auseinandertreten, desto schwerer ist es nach der Bewußtseinsanalyse Schl.s, die später ausführlich gegeben werden wird, den mit dem Gegensatz gegebenen Tatbestand zu erfassen. Die verschiedenen Formationen, die trotzdem vorkommen, ändern nichts an dem oben beschriebenen Grundbestand.

Das schwankende Verhältnis der Glieder des Gegensatzes zueinander — ob entgegengestellt und feindlich oder zusammengehörig und freundlich — kommt zum Ausdruck in einer Charakteristik, die Th. Camerer dem Gegensatz zuteilwerden läßt[1]): „Ein Gegensatz ist für Schl. in anderer Hinsicht auch immer wieder eine Einheit; die sich entgegenstehenden Elemente desselben beziehen sich aufeinander; während sie, sei es qualitativ, sei es quantitativ, ihrem Begriff nach einander ausschließen, schließen sie sich doch auch wieder zu einem Ganzen zusammen, dessen Glieder sie ausmachen, so daß sie einerseits außereinander, andererseits aber doch wieder miteinander existieren, und ihr Zusammensein und Aufeinanderbezogensein ihnen ebenso wesentlich ist wie ihr Sichentgegenstehen.“

Weil die Gegensatzglieder für Schl. korrespondierende Begriffe sind, nehmen sie von einander gelegentlich Farbe an. Diese Folge des Schemas ist für die einzelnen Glieder zuweilen verhängnisvoll. Für Schl.s Philosophie ist (Kap. I, Abschnitt 2 zufolge) von grundlegender Bedeutung der Gegensatz von Geist und Materie. Nun läßt sich zeigen, daß das Gegensatzglied „Materie“ mit Hilfe des Schemas den Gegenbegriff des „Geistes“ bildet. Schl. führt in seiner Vorlesung von 1830 aus (Ps. 28), daß er die geistigen Tätigkeiten nicht nur den organischen Tätigkeiten gegenüberstellt, „sondern dem Materiellen überhaupt“. Zu dem bisher behandelten Gegensatz von geistigen und organischen Tätigkeiten kommt also der andere von Geist und Stoff hinzu („Stoff“ und „Materie“ sind bei Schl. identisch). Es werden dann die geistigen Tätigkeiten im Menschen beschrieben als diejenigen,

1) „Spinoza und Schl.“ S. 130. (Ich hoffe, die Druckfehler „qualitativ“ zweimal und „nacheinander“ in obigem Zitat richtig korrigiert zu haben.)

die nicht vermöge des Materiellen in dem Menschen sind. Diese Bestimmung des Geistigen als des nicht aus Materie herrührenden führt weiter zu einer Gegenüberstellung von Eigentümlichkeiten des Materiellen und Nichtmateriellen, wobei der Begriff der Materie die Unterlage bildet. Dann fährt Schl. fort: „Wenn sich nun Geist und Materie so gegenüberstehen, so müssen wir beide auch als einen positiven Gegensatz ansehen, während die Vorstellung von der Immaterialität der Seele eine bloße Negation ist“ (Ps. 29). Also Schl. erkennt ganz richtig, daß er über die rein negative Bestimmung des Geistigen als „nichtmateriell“ hinausgehen muß. Statt nun aber die positive Bestimmung aus dem Geistigen selbst zu nehmen, nimmt er sie, wie im folgenden gezeigt werden wird, wiederum aus dem Materiellen. Mit anderen Worten: Weil sich ihm der Gegensatz von Geist und Materie aufgedrängt hat, läßt er sich verleiten, die Eigenschaften der Materie einfach auf ihren Gegensatz zu übertragen; natürlich nicht die inhaltliche Bestimmung, wohl aber das ganze Begriffsschema, Einteilungsprinzip usw. Was schon bei jedem anderen Gegensatz unbegründet wäre, ist hier deshalb besonders sinnwidrig und unmethodisch, weil der ursprüngliche Gegensatz, den Schl. gebracht hatte, der des Geistigen und Organischen war. Als er dann den zweiten Gegensatz des Geistigen und Materiellen aufstellte, erklärte er ausdrücklich, daß das Materielle der weitere Begriff sei als das Organische; das Organische ist tatsächlich ein Teil des Materiellen bei Schl. Demnach muß eine Uebertragung der Einteilung von dem einen Glied des Gegensatzes auf das andere notwendigerweise zu Unstimmigkeiten führen; denn das eine Mal entspricht Geist dem Organischen, das andere Mal dem Organischen plus Nichtorganischen, was zusammen „Materie“ ergibt. Wie unvorsichtig Schl. also mit dem an sich falschen Grundsatz, von einem Gliede des Gegensatzes auf das andere zu schließen, verfährt, wird hier besonders deutlich, weil der Parallelismus der Gegensatzglieder durch Schl.s eigene Aufstellung des doppelten Gegensatzpaares widerlegt ist.

Im einzelnen verläuft die Schlußreihe von dem Wesen der Materie auf das des Geistes folgendermaßen: „Wie die Vorstellung des Materiellen nicht eine rein negative ist, sondern ihre Position in dem Gemeinsamen der Raumerfüllung hat, so müssen wir auch den Geist als das gemeinsame Prinzip aller solchen geistigen Tätigkeiten denken, möchten die Subjekte auch ganz andere sein als der Mensch“. Die Gegenüberstellung von Raumerfüllung und geistigen Tätigkeiten macht ja den Schluß aus dem Parallelismus geradezu unsinnig für unser Denken; ist aber freilich gut spinozistisch! Aber diese Einzelstelle fällt vielleicht dem mündlichen Vortrag zur Last. Nicht so der aus dem Gegensatz gefolgerte Parallelismus überhaupt.

Dieser liegt durchaus im Plane Schl.s, wie sein Manuskript für die Vorlesung und viele andere Stellen beweisen. Gerade an der vorliegenden Stelle wird die oben mitgeteilte Parallele nicht nur weiter ausgeführt, sondern bei der von dem neugewonnenen Standpunkt aus versuchten Bestimmung dessen, was „Seele“ ist, wird ganz dasselbe Verfahren angewendet, auch da wird Seele aus dem Korrelatbegriff des Gegensatzes erklärt (Ps. 29). Schl. sagt an der Stelle: „Ich möchte, um diese Frage zu beantworten, erst auf die andere Seite zurückgehen und fragen: was ist, von der Vorstellung der Materie aus, der Leib?“ Und weil die Materie verschiedene Modifikabilität in sich schließt (Ps. 29) und auch der Leib eine Differenz von modifizierter Materie in sich enthält, wird von der dem Leib entgegengesetzten Seele geschlossen, daß sie „in Beziehung auf ihren Leib verschieden bestimmt ist“.

Bei diesem Beweisgang, in dem die Seele dazu verurteilt wird, die Züge ihres oppositum tragen zu müssen, in dem also das Schema des Gegensatzes so mächtig wird, daß das eine der Glieder, die unter diese Gewalt gekommen sind, dem andern seine Züge vorschreibt, sei noch ein Punkt erwähnt, der die Bedeutung des Gegensatzes für Schl.s Denken gerade in diesem Beweisgang und damit überhaupt für das Organische, d. i. das Leben illustriert. Bei dem Nachweis, daß in der Materie stets eine „Differenz von modifizierter Materie“ ist (Ps. 30), heißt es weiter: „In dem Organischen ist diese Differenz etwas Wesentliches, weil sich nur in dem Maße ein solches konstituiert, als ein Gegensatz von Festem und Flüssigem da ist, und je mehr er unterdrückt ist, die Organisation auch um so unvollkommener wird“. Also nur durch den Gegensatz konstituiert sich das Organische; und zwar konstituiert es sich je nach dem Maße des Gegensatzes.

Ein besonders deutliches Beispiel, wie naiv Schl. bei seinem Parallelismusschluß innerhalb des Gegensatzschemas vorgeht, findet sich in der Nachschrift der Psychologie am Schluß der Einleitung. Er sagt da (Ps. 58): „Wenn wir darauf zurückgehen, wie wir zu der allgemeinen Vorstellung Geist gelangt sind gegenüber der Materie, — so würden wir Ursache haben, wie überall Materie gegeben ist, auch überall Geist vorauszusetzen“. Schl. schließt also nicht nur von dem einen Gliede auf das quale des anderen, sondern sogar auf sein quantum.

Sehr sorgsam muß man mit der Frage umgehen, inwiefern ein Glied des Gegensatzes dem andern vorgezogen und aus irgend einem Grunde als das höhere gewertet wird. Benders Meinung z. B. [1]), daß das Allgemeine stets dem Besonderen, das Uni-

1) W. Bender, Schleiermachers Theologie, Nördlingen 1876.

verselle dem Individuellen vorgezogen werde, ist unzutreffend. Der Tod wird zwar gelegentlich als das Aufgehen des Lebensprozesses ins Universelle geschildert (Ps. 7), aber darin liegt doch nicht notwendig, daß dieser nachfolgende Zustand besser ist als der vorausgegangene. Dies kann um so weniger möglich sein, als ja der Tod an jener Stelle in Gegensatz zum Leben tritt, und dieses erscheint als das Individuelle. Wenn also eins von den beiden Gliedern (universell und individuell) einen Vorrang verdient, so würde es eher das letztere sein — darauf weist auch die Auffassung der Entwicklung der Persönlichkeit als eines „Fortschrittes von dem Allgemeinen zum Besonderen“ (Ps. 48). Und zwar gilt dies ebensowohl von der „leiblichen Persönlichkeit“, von der an der zitierten Stelle anfangs die Rede ist, als auch von dem Geistigen, da psychischer Einfluß jenen Fortschritt zum Besonderen mit sich bringt. — Bei der Frage, ob in dem großen Einteilungsschema des „Lebens“, nämlich der Einteilung in Rezeptivität und Spontaneität, die eine Seite des Lebens der andern übergeordnet ist, wird der Rang der Gegensatzglieder noch besonders zur Sprache kommen. Jedenfalls, was das Schema als solches anlangt, gehört zu seinen hauptsächlichsten Merkmalen die Gleichwertigkeit der betreffenden sich gegenübertretenden Glieder des Gegensatzes. Wissen und Sein sind gleichbedeutend für den wahren Bestand dessen, was hinter ihren Erscheinungen liegt. Ebenso sind Ideales und Reales nicht etwa eins dem andern untergeordnet, sondern für den Grundbestand, der hinter Idealem und Realem liegt, von gleicher Bedeutung. Schl. ist sich wohl bewußt, daß er mit dieser Feststellung als Gegner des Idealismus auftritt. Aber er ist sich ebenso bewußt, daß der von den Idealisten ihm angehängte Name „Realist“ auch nicht den wahren Tatbestand trifft, sofern der von ihm ins Auge gefaßte Gegensatz des Idealen und Realen die Gleichgeordnetheit der Gegensatzglieder zur Voraussetzung hat. Zumal in der Epoche seiner Vollendung treten Ideales und Reales, Psychisches und Organisches, Geist und Materie in eine so vollkommene Parallele, daß man von einem Vorwiegen des einen oder andern nicht reden kann. Infolgedessen ist aber auch der Gesamtrichtung der Philosophie nach noch in dieser Periode das in dem System Schl.s gebotene Bild im wesentlichen dasjenige, das uns in Spinozas System entgegentritt, und nicht dasjenige, das in Kants kritischem Idealismus vorliegt.

5. Die psychologischen und metaphysischen Merkmale der Identität.

Die psychologischen Eigentümlichkeiten des Gegensatzschemas, die bisher zur Sprache kamen, hängen mehr mit der Figur des

Gegensatzes zusammen, als mit der Identität seiner Glieder. Die Feststellung z. B., daß erst durch den Gegensatz das Wirkliche konstituiert wird, hing an der nicht weiter ableitbaren Grundvoraussetzung Schl.s, daß alles Wirkliche durch νεῖκος entsteht, um es in der Sprache der Ahnen Schl.s auszudrücken. Die andere Eigentümlichkeit des Schemas, daß ein Glied die Gestalt des anderen bestimmt, hängt an der Korrelation, die im Gegensatz enthalten ist. Aber schon hieraus ergibt sich, daß der für das Verhältnis zwischen den Gegensatzgliedern ausgesagte νεῖκος die andere Seite des ἔρως nicht ausschließt. Im Gegenteil, in dem Umstand, daß der zwischen zwei Elementen bestehende Gegensatz sich gewöhnlich als Korrelation zu stellen pflegt, liegt der Uebergang von dem Gedanken des Gegensatzes zu dem der Identität. Denn es ist klar, daß sich die Identität nicht von Gegenständen aussagen ließe, die nicht auf irgend eine Weise als gleichartig angesehen werden könnten. Wie in der Mathematik die Inhaltsgleichheit zweier Figuren, z. B. eines Vierecks und eines Fünfecks, nur dann denkbar ist, wenn beide Figuren in einer Ebene liegen, so auch ist die Identität der Gegensatzglieder nur dann möglich, wenn die Glieder, auf einen bestimmten Maßstab gebracht, als gleichwertig angesehen werden können. So ist es auch nicht auffällig, daß von den Gegensätzen zur Identität hin eine Formel vermittelt, die in den Bahnen der im Gegensatzschema enthaltenen Wertung der Elemente weiter fortgeht. Nämlich zwischen den zwei Gliedern des Gegensatzpaares und der Einheit ihrer Totalität vermittelt der Gedanke, daß in jedem einzelnen Gegensatzgliede 1. ein Maximum vorhanden ist, das das betreffende Glied zu seinem spezifischen Gegensatz erhebt, außerdem aber 2. im Minimum das entgegengesetzte Gegensatzglied auch schon enthalten ist. Durch diesen Gedanken wird die Identität vorbereitet; nur wenn in dem entgegengesetzten Gliede schon irgend etwas von seinem Gegensatz enthalten ist, kann die Möglichkeit der Identität für den Verstand einleuchtend gemacht werden.

Die große Frage, die sich aus der Schilderung des Gegensatzes ergibt, ist die: Wie kommt der Gegensatz zur Identität? Diese Frage ist deshalb von so außerordentlicher Wichtigkeit, weil die Wurzeln des Gegensatzgedankens und des Identitätsgedankens zum Teil verschiedene sind, weil es also möglich ist, daß der eine der beiden Gedanken zu Konsequenzen führt, die denen des anderen widersprechen. In der Psychologie (Ps. 9) ist bei einem besonderen Fall die schwierige Frage behandelt, inwiefern durch die Identität der beiden Glieder der Charakter des Gegensatzes aufgehoben ist. Schl. hat dort zwar nicht die Frage

in dieser allgemeinen Form aufgestellt, aber das dort behandelte Problem des Zusammenseins von Seele und Leib in dem „Ich“ kommt darauf hinaus. In der Identität von Seele und Leib nämlich scheint an manchen Stellen der ursprüngliche Gegensatz beider geleugnet zu werden. Aber Schl. löst dort die Frage dadurch, daß er beide Gedankenreihen unvermittelt nebeneinander stehen läßt und den Fehler in der Lösung des Problems gerade darin sieht, daß man die verschiedenen Gedankenreihen auszugleichen sucht, um den Gegensatz aufzuheben; nicht die Aufhebung des Gegensatzes ist bei ihm der Zweck des Identitätsgedankens, sondern der Zweck der Identität, vom Gedanken des Gegensatzes aus formuliert, ist der, die metaphysische Ansicht eines Phänomens zu geben, das in der Wirklichkeit nur andere Aspekte hat. Schl. wendet sich sowohl gegen den Lösungsversuch des Materialismus, der zugunsten des sinnlichen Aspektes die Identität leugnet, wie auch gegen den Spiritualismus, der zugunsten der zugrunde liegenden metaphysischen Einheit den Gegensatz zu kurz kommen läßt.

Es ergibt sich mithin, daß der Gegensatz bei Schl. nicht in der Weise zur Identität kommt, daß er selbst dadurch aufgehoben wird, sondern so, daß er trotzdem erhalten bleibt. So heißt es z. B. (Ps. 18) inbezug auf das bereits erwähnte Problem der Einheit von Seele und Leib: „Der Gegensatz, der im Ichsetzen enthalten ist“; damit ist also gesagt, daß selbst in der Identitäts-Funktion, die inbezug auf Seele und Leib vorhanden ist, d. h. im Ich selbst, der Gegensatz noch immer enthalten ist.

Auch an anderen Gegensätzen läßt sich zeigen, daß sie selbst nicht aufgehoben werden, auch wenn wie bei dem eben behandelten Ich die betreffende Einheit als fest umschriebenes psychisches Phänomen hervortritt. Das kommt z. B. zum Ausdruck (Ps. 39) bei dem Gegensatz zwischen dem individuellen Organismus und dem allgemeinen rein mechanischen Dasein; d. h. bei zwei Gegensätzen, die nach dem Gange der Entwicklung Schl.s etwa als die schärfsten bezeichnet werden können. Trotzdem ist die Einheit dieser Gegensätze, nämlich „die Einheit des zeitlichen Lebensverlaufs“, nicht nur dem Weiterbestehen jenes Gegensatzes nicht hinderlich, sondern sogar „darauf aus, diesen Gegensatz zu erhalten“. Mit anderen Worten, die Identitätsfunktion hat die Tendenz, den Gegensatz zu erhalten.

Die Linie der Einheit der Gegensätze, wie sie im Ich und in der Lebenseinheit ausgesprochen ist, läßt sich bis weit in die ersten Schriften Schl.s zurückverfolgen. So findet sich z. B. in den Monologen (W. III, 1, S. 359) die Stelle: „Im Innern aber ist alles eins, ein jedes Handeln ist Ergänzung nur zu anderm, in jedem ist das andere auch enthalten“. Außerdem aber geht aus

diesem Satz hervor, daß schon 30 Jahre vor der zweiten Ausgabe der Glaubenslehre und der hier hauptsächlich ins Auge gefaßten Vorlesung über Psychologie ganz dieselbe Art der Lösung angedeutet ist, die in der Psychologie später zur ausführlichen Erklärung des Problems geworden ist; ebenso wie auch in den „Reden" die „Einheit des Lebens" durch das Ineinander der im Leben vorhandenen Gegensätze erklärt wird. Manche Ausdrücke der Psychologie von 1830 klingen noch ganz ebenso wie jene Stellen der Reden, wie z. B. das Sätzchen: „Indem wir die Einheit des Lebens in dem Gegensatz zwischen dem Leiblichen und Geistigen festhalten" (Ps. 33).

Die Art und Weise, wie im einzelnen die Identität zur Ausführung kommt, knüpft sich an den bereits erwähnten Gegensatz des Minimums und Maximums. Es handelt sich dabei um folgende Ueberlegung. In jedem Gegensatzgliede ist irgendwie das andere schon mit enthalten. Da nun jedes Gegensatzglied den Gegensatz doch zu vollem Ausdruck bringt und einen Moment erfüllt, so kann das ihm entgegengesetzte Glied nur in einer geschwächten Gestalt sich in ihm befinden. Oder um mit den Worten Schl.s zu reden: das Gegensatzglied, das in einem Moment das herrschende ist, ist in demselben im Maximum vorhanden, während das andere Glied, das ihm entgegengesetzt ist, doch schon in demselben Moment im Minimum vorhanden ist. Es ist leicht zu sehen, daß dieses Schema vom Maximum und Minimum eine Brücke bildet vom Gegensatz zur Identität [1]).

Die Vorteile, die sich aus dieser Erklärung ergeben, sind inbezug auf das System Schl.s folgende:

1. Der Gegensatz erscheint nicht als Duplizität. Es wird daher (Ps. 10) von Schl. hervorgehoben, wie wichtig es ist, daß nirgends im psychischen Geschehen eine Duplizität auftritt und daß kein Gegensatz in dieser Form verstanden werden muß.
2. Wenn in jedem Gegensatzgliede schon etwas von dem entgegengesetzten vorhanden ist, so ist der betreffende Moment nicht völlig rein in seinem Gegensatz. Es bietet sich also eine Handhabe, von dem sonst gelegentlich mit voller Schärfe ausgesagten Gegensatz dadurch Abstriche zu

1) H. Scholz (Christentum und Wissenschaft in Schl.s Glaubenslehre, 1909) hat neuerdings den Zusammenhang des „Stetigkeitsbegriffs" mit dem „Einheitssinn" herausgestellt (cf. a. a. O., S. 97 ff.); K. Heim (Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, 1911) hat das „Stetigkeitsverhältnis" in seiner Wichtigkeit für den „letzten Gegensatz" hervorgehoben (cf. a. a. O., S. 354 f.).

machen, daß das in ihm enthaltene Oppositum ans Licht gezogen wird.

3. Durch die Unterscheidung desjenigen, was den Moment eigentlich füllt, und desjenigen, was verborgen doch noch in demselben Moment enthalten ist, wird eine Unterscheidung an die Hand gegeben, die sich gelegentlich sowohl für die Beweisführung in Sachen der Identität (cf. z. B. die Verborgenheit der Identität hinter den Erscheinungen), wie für verschiedene andere Fragen des Bewußtseins als nützlich erweisen wird.

Gerade mit dieser letzten Folgerung ist die psychologische Erscheinungsweise der Identität gekennzeichnet. Nicht nur die metaphysische Einheitsgröße liegt hinter den Erscheinungen, sondern auch diejenige Figur der Identität, die als Grundbegriff der Psychologie in das „Leben“ hineingehört. Nicht nur die Identität von Wissen und Sein, nämlich Gott, sondern auch die Identität der mehr im praktischen Leben zutage tretenden Gegensätze ist stets eine solche, deren Wesen nur auf einem mystischen Wege zu erfassen ist. So ist die Identität von Seele und Leib, d. h. die Identität der intellektuell erkennbaren Seelentätigkeiten und der durch Wahrnehmung erkennbaren organischen Tätigkeiten, im „Ich“ gegeben, d. h. in einem Vorgange, der weder gesehen, noch erkannt, sondern nur irgendwie gefühlt werden kann.

Damit ist ein neues Merkmal der Identität erreicht, nämlich die eigentümliche Beziehung, in der sie zu dem Gefühl steht. Das Gefühl ist die einzige Instanz, die über die Identität der Gegensätze irgend etwas ausmachen kann. Denn während die intellektuelle Tätigkeit nur bis zu dem Erfordernis der Einheit kommt, kann das Gefühl zu der betreffenden Einheit in eine direkte Beziehung treten. Was beim Ich und bei Gott vollkommen deutlich ist, kehrt in schwierigeren Verhältnissen bei den einzelnen Gegensätzen des psychischen Lebens wieder, auch wo die Funktion des Gefühls nicht so deutlich hervortritt.

Aber trotz des Gefühls konnte Schl. in der Psychologie nirgends das Phänomen der Identität aufzeigen, ebensowenig wie in der sichtbaren Welt. Wie in dieser alle von ihm im Anfang der philosophischen Ethik aufgestelten Gegensätze zu keiner sichtbaren Einheit kommen, so auch nicht in der Psychologie. Auch der Hauptgegensatz der Psychologie, der von Leib und Seele, kommt nie zu sichtbarer Identität; vielmehr fallen beide für uns stets auseinander. An diesem Gegensatz konnte Schl. also nicht die Identität lernen; sondern diese war sozusagen ein Lehrsatz aus der Metaphysik, speziell aus der Gotteslehre. Andererseits konnte,

wie wir sahen, aus dieser nicht der Gegensatz kommen; denn die Substanz hat wohl ihre Attribute und der Gottesbegriff seine Merkmale, aber von da aus ergeben sich keine Gegensätze; sondern inbezug auf die Gottheit muß es gerade sich aufdrängen, die Identität möglichst zu betonen und die Gegensätze möglichst zurückzustellen. Gerade die Gotteslehre, die in Gott die Einheit des Ganzen sucht, muß möglichst darauf ausgehen, höchstens verschiedene Seiten, nicht aber Gegensätze zu finden. Wenn diese trotzdem in die Gotteslehre hineinkommen, so haben sie ihren Grund nicht in dieser. Woher aber sollten sie genommen sein, wenn nicht gerade aus dem Hauptgegensatz, der doch nach Schl. im Menschen existiert, Seele und Leib. Tatsächlich hindert doch auch nach Schl. das Leibliche das Seelische, und das Seelische das Leibliche. Auch wenn Schl. den Kampf von Vernunft und Sinnlichkeit in sein System nicht aufgenommen und einen Konflikt der verschiedenen seelischen Vermögen von sich gewiesen hat, so hat er sich doch ebensowenig wie jeder andere Mensch der Tatsache entziehen können, daß Seele und Leib verschiedene Tendenzen verfolgen. In der Wissenschaft war damals bereits ein erbitterter Kampf entbrannt zwischen denen, die die Seele für die Führerin erklärten, und denen, die sie leugneten. In dem Gegensatz von Idealem und Realem, noch mehr aber in dem von Vernunft und Natur, erstreckt sich jener Kampf auch in die nichtpsychologischen Disziplinen Schl.s.

Wenn nun aber auch die Figur der Identität aus dem Einheitsgedanken der Gotteslehre und die Figur des Gegensatzes aus dem Konfliktsgedanken der Psychologie stammt, so ist damit doch noch nicht gesagt, daß die zwei Seiten des Schemas, Gegensatz und Identität, gesondert aus jenen beiden Wurzeln entstanden wären. Identität und Gegensatzgedanke sind vielmehr zusammengewachsen aus der Einheit der Metaphysik und dem Hauptgegensatz der Psychologie. Und nun hat sich die Identität ihr Gebiet erobert auf psychologischem Gebiet und der Gegensatz auf metaphysischem, wobei die Möglichkeit bestehen bleibt, daß Anknüpfungen für jeden dieser beiden Gedanken auch in dem ihm ursprünglich ferner liegenden Lande vorhanden waren.

Mit dem metaphysischen Ursprung des Identitätsgedankens ist schon die andere Tatsache gegeben, daß die Identität sich schwerer begründen läßt als der Gegensatz. Auch der Umstand, daß nur die Glieder des Gegensatzes empirisch nachweisbar sind, nicht aber ihre Identität, bringt es mit sich, daß die Identität in den meisten Fällen im Hintergrunde des Schemas verborgen liegt. In solchen Fällen, wo sich die Identität auch metaphysisch nicht begründen

läßt, rückt sie in nächste Nähe der Gedankenreihen von Leibniz; wie ja auch die Identität der Gegensatzglieder im Gottesgedanken, die sich von dem Hauptgegensatz zwischen Wissen und Sein bis hin in alle Einzelheiten des Idealen und Realen erstreckt, in der Harmonia praestabilita ein Vorbild hat. In vielen Fällen kommt daher die Identität so zu stehen, daß sie unausgeglichene Fragen auf eine heimliche Weise löst. Sie ist zum Teil zum Aushilfeprinzip gemacht, um die schließlich überall postulierte Einheit des Lebens trotz der empirischen Gegensätze zu ermöglichen. Es zeigt sich aber auch hier dieselbe Ehrlichkeit in der Methode, die in dem Grundsatz des „gemeinen Lebens" auftrat: die aus irgend einem Grunde angewendeten Grundsätze werden systematisiert und ganz offen in ihrer nicht mit der Empirie verträglichen Form dargelegt.

6. Die Bedeutung des Gegensatzschemas für die Dogmatik.

Bei dem methodischen Einfluß, der von der Psychologie Schl.s auf die Dogmatik ausgegangen ist, ist es von vornherein wahrscheinlich, daß das für die Psychologie bedeutsame Gegensatzschema auch für die Dogmatik Schl.s von Bedeutung ist. Da doch, wie sich nicht bestreiten läßt, die Begriffe der Glaubenslehre aus der Psychologie entlehnt sind, muß das paarweise Auftreten der psychologischen Begriffe mit allen Folgerungen, die sich aus dem so unvermeidlichen Gegensatzschema ergeben, auch auf die Gestaltung der „dogmatischen Sätze" von Einfluß sein.

Die Haupteinflußlinie führt durch die Bewußtseinsanalyse der Psychologie, die ganz im Gegensatzschema verläuft und in den einleitenden Kapiteln der Glaubenslehre als Grundlage aller dogmatischen Sätze, die ja als „Sätze von Menschen" gegeben werden, übernommen wird. In Kap. 4 und 5 dieser Schrift ist jene Linie bis zu ihrer Spitze im „Gefühl" verfolgt, wobei sich zeigt, wie vor allem Schl.s Religionsbegriff, damit aber auch die übrigen Aufstellungen der Glaubenslehre, nur von der Psychologie aus voll verständlich werden können. In der Bescheibung hätte das Gegensatzschema mehr zurücktreten können, wenn es nicht bisher gerade auch in der Beurteilung der Glaubenslehre so gänzlich vernachlässigt worden wäre. Nur die Sonderbarkeiten der Zweiteilung und manche Gegenüberstellungen sind des öfteren hervorgehoben, infolge der Nichtbeachtung der psychologischen Grundlage aber fast stets mißverstanden worden.

Auch in der Beurteilung der Philosophie Schl.s hat die Doppelheit, die durch das Gegensatzschema in seine Wissenschaft hineinkommt, zu mannigfachen Mißverständnissen Anlaß gegeben.

Aber diese Mißverständnisse sind bei einzelnen theologischen Problemen noch gefährlicher geworden als bei den philosophischen. Inwieweit in Gott die Vereinigung des Individuellen und Universellen, der Persönlichkeit und des höchsten Allgemeinbegriffs liegen kann, hat in den Vorwürfen des Pantheismus auf der einen und des Mystizismus auf der anderen Seite seinen Ausdruck gefunden. Auch die Grundlage seiner Philosophie wurde dadurch zweifelhaft; man wußte nicht, wo man ihn einzuordnen hatte. Er selbst sagt einmal (W. I, 2, S. 599): „Mich tröstet nur, daß ich nun wenigstens ebensoviel Anspruch habe, ein Ichheitler genannt zu werden als ein Allheitler.“ So ist es nicht verwunderlich, daß auch bei den speziellen Problemen der Dogmatik sich die doppelte Beurteilungsmöglichkeit eingestellt hat und daß infolgedessen scharfe Angriffe auf ein bei Schl. vorausgesetztes Spiel mit dieser Doppelheit stattgefunden haben. Christian Ferdinand Baur hat Schl. den Vorwurf gemacht (Tübinger Zeitschrift I; cf. W. I, 2, S. 582), daß er einen zweifachen Christus lehre, nämlich einen urbildlichen und einen historischen; im Anschluß an die Unterscheidung zwischen dem Urbildlichen und dem Geschichtlichen in Christus, die Schl. macht. Dieser Unterschied zwischen einem „inneren“ und einem historischen Christus bringt natürlich auch in den Augen der Gegner Schl.s eine Wertung zum Ausdruck, die zugunsten des ersteren gegen den letzteren ausfällt. Schl. lehnt diese Unterscheidung und Wertung auf das schärfste ab (W. I, 2, S. 583), wobei er allerdings auf die Schwierigkeit, die durch seine Aufstellung eines Gegensatzes für die Christologie sich ergibt, nicht eingeht.

Diese zum Teil schädlichen und irreführenden Wirkungen des Gegensatzschemas auf die Dogmatik mahnen zur Vorsicht gegenüber den Resultaten, die auch sonst auf demselben Wege erreicht werden; denn die Gl.L. ist voll von solchen Einflüssen jenes Schemas auf Gang und Einzelheiten der Untersuchung. In der Einteilung ist die Einwirkung des Gegensatzes besonders deutlich; behandelt doch der erste Teil der Dogmatik das fromme Selbstbewußtsein, wie es abgesehen von dem Gegensatz von Sünde und Erlösung vorhanden ist, und der zweite Teil die Entwicklung der Tatsachen des frommen Selbstbewußtseins, wie sie durch diesen Gegensatz bestimmt sind. Von welcher Bedeutung diese Einteilung für die Gl.L. ist, geht daraus hervor, daß Schl. wohl den Plan erwogen hat, die beiden Teile selbst umzustellen, nie aber auf den Gedanken gekommen ist, einzelne Stücke des einen Teils in den anderen herüber zu nehmen. Das christliche Bewußtsein nämlich unterscheidet sich dadurch von jedem andern daß in ihm der Gegensatz von Sünde und Gnade vorhanden d. i.

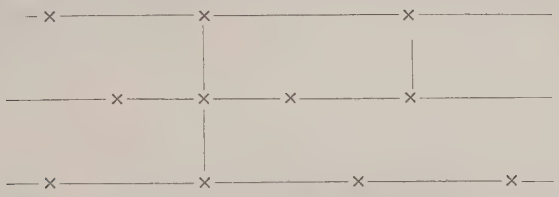
ausgebildet ist. Damit ist nicht gesagt, daß der erste Teil nicht auch schon vom christlichen Bewußtsein aus zu verstehen wäre (cf. W. I, 2, S. 606), sondern nur, daß der zweite Teil allein die Eigentümlichkeiten des christlichen Bewußtseins behandelt, die durch diesen Gegensatz bestimmt sind.

Ebenso wie die Einteilung sind die Stufen der Religion, durch deren Aufstellung die christliche Religion ihren Platz angewiesen erhält, vom Gegensatzschema aus konstruiert. Wie bei der Darstellung des Gegensatzes in der Psychologie gezeigt war und bei der Analyse des Bewußtseins noch näher ausgeführt werden wird, hat sich auf Grund des Gegensatzes bei Schl. ein Schema der Entwicklung des psychischen Lebens herausgebildet, in dem dieses psychische Leben dadurch erst zustande kommt, daß sich Gegensätze aufstellen lassen. Bevor diese Gegensätze nicht da sind, zeigt sich kein psychisches Leben; wenn sie aber vorhanden sind, dann ist die Identität der Gegensatzglieder, die nur scheinbar mit der Stufe des Nochnichtauseinandergetretenseins übereinstimmt, wieder eine noch höhere als das Auseinandertreten der Gegensätze. Diese Entwicklungsreihe der psychischen Erscheinungen bei Schl., deren Ursprung hier nicht näher behandelt werden kann, findet sich schon in den „Reden“, wo das Universum in den drei Stufen 1. des Chaos, 2. der Vielheit ohne Einheit und 3. der Einheit in der Vielheit aufgefaßt wird. Auf die Religion hin angesehen birgt nun jede dieser drei Stufen bereits in den „Reden“ wieder in sich Gegensätze; nämlich auf der ersten Stufe kann das Chaos in beseelter und unbeseelter Form auftreten, wobei die Religion als beseelte im Götzen- oder Fetischdienst besteht, wogegen der Gegensatz des Unbeseelten auf ein blindes Geschick hinführt. Bei der zweiten Stufe, der Vielheit ohne Einheit, sind entweder unendlich viel Götter oder aber verschiedene Objekte ihrer Tätigkeit das Bestimmungsmerkmal der betreffenden Religionen. Auf der dritten Stufe ist Gott die Einheit der im Endlichen vorhandenen Vielheit, und der Gegensatz von Anschauen und Tun gibt den Charakter der betreffenden Religion an.

Abgesehen von den in den einzelnen Stufen hervortretenden Gegensätzen (beseelt oder unbeseelt, Götter und Objekte, Anschauung und Tun) ist also der Grundgegensatz von Einheit und Vielheit für die Unterscheidung der Stufen bestimmend; denn jener Grundgegensatz existiert nach Schl. in den drei Stufen des Chaos, der Vielheit ohne Einheit und der Einheit in der Vielheit. Auch in den „Reden“ wird bereits diese Einteilung, die ihre Merkmale aus der verschiedenen Gottesanschauung gewinnt, mit verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins verbunden, die in jener Gottes-

anschauung zutage treten; entsprechend jenen drei Stufen der Religion gibt es nämlich drei Wege, die zur Religion hinführen: 1. auf das Ich gehend, 2. auf das Unbestimmte der Weltanschauung gehend und 3. beide Elemente verbindend.

Die Schwierigkeiten, die in dieser ursprünglichen Einteilung liegen, sind in der Einleitung der Gl.L. zum größten Teil verschwunden. Dort läßt sich das doppelte Gegensatz-Schema, nach dem verschiedene Religionen unterschieden werden, durch folgende Figur zur Darstellung bringen:



Die Stufen sind das Hauptschema; sie sind in obiger Figur durch die horizontalen Linien dargestellt, so daß auch im Bild ihr Charakter als Entwicklungsstufen verdeutlicht ist. Auf diesen Entwicklungsstufen befinden sich stets verschiedene Gattungen oder Arten, die hier durch Punkte versinnbildlicht sind. Z. B. die indische und die hellenische Art der Frömmigkeit gehören nach der Schl.schen Einteilung derselben Stufe der Religion an. Nun kann sich eine Gattung oder Art in ihrer historischen Entwicklung auf eine höhere Stufe hinaufschwingen. Wenn man das Kontinuierliche in dieser Entwicklung zu einer höheren Stufe auch noch bezeichnen wollte, was Schl. nicht tut, obwohl er der Sache nach diese Möglichkeit ins Auge faßt, so könnte man vielleicht im Anschluß an die übrigen Termini von einem bestimmten Typus der Religion sprechen. Den Querschnitten, die durch die Stufen der Religion gegeben sind, könnten also die Typen als Längsschnitte gegenübergestellt werden (in der Figur durch eine senkrechte Linie für zwei oder drei Arten der verschiedenen Stufen dargestellt). Freilich ist dabei zu beachten, daß Schl.s Einteilung eine religions-philosophische und nicht eine historische ist; insofern ist das Hineinspielen einer historischen Entwicklung für die schematische Figur an sich nicht von Bedeutung.

Die inhaltliche Unterscheidung der verschiedenen Stufen der Religion in der Glaubenslehre enthält denselben Gegensatz, der bereits in den „Reden“ angewandt wird, in etwas modifizierter Gestalt. Die den Stufen zugrundeliegenden frommen Gemütszustände heben sich, „je nachdem sie sich im bewußten Gegensatz mit den Bewegungen des sinnlichen Selbstbewußtseins zur Klar-

heit herausarbeiten“ (Gl.L. § 7, 1). Der Gegensatz des sinnlichen und eines höheren Selbstbewußtseins ist also das Merkmal und der Wertmesser der Religionsstufen. Erst wenn dieser Gegensatz behandelt ist, wird der volle Einfluß des Gegensatzschemas auf den Religionsbegriff der Gl.L. deutlich werden.

Die verschiedenen Richtungen des Sinnes, die Schl., wie oben gezeigt, schon in den „Reden“ unterscheidet, wobei der Identitätsgedanke die Verbindung zweier Gegensätze, nämlich des auf das Ich selbst gehenden Sinnes und des auf das Unbestimmte der Weltanschauung gehenden Sinnes, bildet, kehren bei der Bestimmung des Religionsbegriffs wieder. Ebenso wird die Einteilung der höchsten Stufen der Religion in ästhetische und teleologische Formen der Frömmigkeit bei der Behandlung des Religionsbegriffs näher ausgeführt werden. Je mehr irgend ein Begriff oder irgend eine Aufstellung aus Schl.s eigensten Gedanken herrührt, eine desto größere Rolle spielt darin das Gegensatzschema.

So ist es auch nicht verwunderlich, daß gerade inbezug auf Sünde und Gnade, diese wichtigsten Begriffe jeder evangelischen Dogmatik, sich ein ganz besonders ausgebildetes System von Gegensätzen in der Gl.L. an diesen Grundgegensatz angeknüpft hat. „Abwendung von Gott“ als Sünde tritt der „Gemeinschaft mit Gott“ als Gnade gegenüber (Gl.L. § 63, Satz); und zwar ist die Eigentümlichkeit dieser beiden Gegensatzglieder, daß sie im christlichen Bewußtsein „nie abgesondert, sondern immer beides miteinander und ineinander“ erscheinen. Der Gegensatz von Sünde und Gnade, der schon das bestimmende Prinzip für die Einteilung der Gl.L. in ihre beiden Teile war, ist nun auch für den zweiten Teil, in dem die Entwicklung des christlichen Bewußtseins unter diesem Gegensatz angesehen wird, wiederum Schema der Einteilung, indem von diesem Gegensatz als 1. Teil „seine erste Seite“ als die Entwicklung des Bewußtseins der Sünde (§§ 65—85), und dann als zweiter Teil „die andere Seite“ als „die Entwicklung des Bewußtseins der Gnade“ (§§ 86—169) behandelt wird. Dabei wird die Identität der Gegensätze im Bewußtsein immer wieder hervorgehoben und so das Ganze in die ursprüngliche Gestalt des Gegensatzes hineingepreßt (Gl.L. § 64, 1). Auch kann dabei nicht vermieden werden, daß verschiedene Gegensätze durch die bloße Einteilung veranlaßt werden und sich dann bei anderen Gelegenheiten als schwierig erweisen müssen, wie z. B. der gelegentlich hervortretende Gegensatz von Verdienst und Schuld (Gl.L. § 63, 1), der glücklicherweise bei der Behandlung des Problems der Schuld selbst im wesentlichen verschwindet, was mit der Eliminierung des letzteren Begriffs bei Schl. zusammenhängt.

Auch die Grundprinzipien der Orientierung für die Richtigkeit der Aufstellungen über den Begriff der Sünde werden aus einem Gegensatze entwickelt, der im Anschluß an die Geschichte von Schl. konstruiert wird, nämlich aus dem des Manichäismus und Pelagianismus. Eine Neigung dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott auszuschließen, wird als manichäisch bezeichnet, während der Versuch, sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen zu vereinigen, als pelagianisch empfunden wird (Gl.L. § 65, 2). Dem gegenüber entwickelt Schl. als seine Methode wiederum eine Doppelheit in der Behandlung, indem er die Sünde einerseits betrachten will als dasjenige „was nicht sein würde, wenn nicht auch die Erlösung hätte sein sollen", und „andrerseits als das, was wie es verschwinden soll, nur durch die Erlösung verschwinden kann".

Aber nicht nur die Tatsache der Sünde wird durch das Gegensatzschema festgestellt, sondern auch der Begriff der Sünde selbst. Sünde ist nämlich alles das, was das Gottesbewußtsein hemmt (§ 66, 1). Nun wird zwar von Schl. das Mehr und Minder des Gottesbewußtseins ausdrücklich eine fließende Differenz und nicht ein Gegensatz genannt, wie ja der Begriff der Hemmung deutlich an die Hand gibt, trotzdem aber findet sich für Schl. ein Mittel, diese Differenz zu einem Gegensatz auszubilden, nämlich die Identifizierung der Sünde mit dem dem Geist Gottes widerstrebenden Prinzip des Fleisches (Gl.L. § 67, 2). Es tritt nämlich der Gegensatz von Fleisch und Geist auf, in den die Sünde selbst als ein „positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist" (§ 66, Satz) hineingezogen wird. Die Entwicklung des Fleisches wird als ein sich selbständig bewegendes Prinzip hingestellt, das imstande ist, auf die vom Gottesbewußtsein ausgehenden Impulse gegensätzlich einzuwirken (Gl.L. § 67, 2). Nur so ist es möglich, einen Gegensatz in die Aufstellungen über die Sünde hineinzubringen. Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen wird in dem Gedanken festgehalten, „daß die Für-sich-Tätigkeit des Fleisches doch das Hervortreten des Geistes nicht an und für sich verhindern kann" (§ 67, 2). Andrerseits wird aber doch das fleischliche Prinzip als ein von vornherein im Menschen befindliches Böses gesetzt (§ 67, 1). Gerade durch diese Art, zwischen dem Gedanken der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen und einer Wertung der Sünde als positiven Widerstreits des Fleisches gegen den Geist zu vermitteln, wird der Gegensatz in das Bewußtsein des Menschen hineingebracht, indem am Gottesbewußtsein sich der Widerstand des Fleisches entwickelt. Dieses feindliche Prinzip des Fleisches ist nicht vor-

handen, solange nicht das Gottesbewußtsein vorhanden ist; andrerseits ist mit der Setzung des Gottesbewußtseins auch die Sünde als ein positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist gegeben. Vor dem Vorhandensein des Gottesbewußtseins ist die Sünde nur als Keim vorhanden; sobald dagegen das Gottesbewußtsein vorhanden ist, ist sie als reale Macht gewertet. Es ergibt sich daraus für Schl.s System der Vorteil, daß im religiösen Bewußtsein des Christen die Sünde als ein denkbar wichtiges Faktum angesehen wird und der Gegensatz von Sünde und Gnade als ein ausschließender empfunden werden kann, und daß auf der anderen Seite doch metaphysisch die Möglichkeit offen bleibt, die Sünde als ein bloßes Element der Entwicklung hinzustellen; denn wenn man sie in das Bewußtsein hineinstellt, so ist sie nur als eine relative Hemmung des allein absoluten Gottesbewußtseins zu bezeichnen.

Der Gegensatz, der in der Sünde selbst zum Ausdruck kommt, spielt auf das eigentliche Gebiet der Psychologie hinüber, indem die beiden Stufen des Bewußtseins, die Schl. unterscheidet, nämlich das sinnliche Selbstbewußtsein und das höhere Selbstbewußtsein, in der Sünde zu einander in Gegensatz treten. Im Augenblick der Sünde nämlich tritt die Lust, die im sinnlichen Selbstbewußtsein auf Grund der Befriedigung desselben über die Sünde erwächst, der Unlust gegenüber, die im höheren Selbstbewußtsein auf Grund der Unkräftigkeit des Gottesbewußtseins entsteht (Gl.L. § 66, 1). Aber auch ein noch weiterer Gegensatz der Psychologie spielt hier hinein, ja muß sich von der Theorie der Sünde hier eine spezielle Bestimmung gefallen lassen, nämlich der des Einzelbewußtseins und des Gattungsbewußtseins. Die Sünde wird uns nämlich einerseits als in uns selbst begründet bewußt, andererseits als eine Macht, die ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseins hat (Gl.L. § 69, 3).

Auf der Seite der Erlösung zeigt sich ganz dasselbe, was sich auf der Seite der Sünde gezeigt hatte: auch sie wird durch das Hervor- und Zurücktreten eines bestimmten Gegensatzes erst konstituiert. Je weniger Sünde und Gnade „an und für sich und als früheres und späteres bestimmt auseinandertreten", desto mehr tritt der Begriff der Erlösung zurück — „bis alle drei miteinander verschwinden" (Gl.L. § 63, 2). Was also für das eine Glied des Gegensatzes, nämlich die Sünde galt, gilt auch für die Identität der Gegensätze, nämlich die Erlösung: ein zeitliches früher und später dient dazu, das Gegensatzschema mit seinem notwendigen Auseinander- bzw. Hervor- und Zurücktreten zu ermöglichen. Aber auch nach der positiven Seite hin zeigt sich die Parallele zu der

Begriffsbestimmung der Sünde, indem der Gegensatz in einem Gegensatz des Bewußtseins begründet wird; das Verschwinden des Erlösungsgedankens, d. h. des bestimmt hervortretenden Gegensatzes von Sünde und Gnade, tritt dann ein, „wenn man die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins als den natürlichen Grundzustand jedes Einzelnen annimmt“ (Gl.L. § 63, 2). Auf der Tatsache, daß die Einheit des sinnlichen und des höheren Selbstbewußtseins nicht der natürliche Zustand der menschlichen Seele ist, ruht also Schl.s Verständnis der Erlösung. Es zeigt sich hier, wie eng Psychologie und Dogmatik zusammenhängen, und daß eine psychologische Erklärung des Erlösungsbegriffs nicht einfach auf einer Darstellung der Tatsachen des „gemeinen Lebens“ ruht, sondern daß eine sorgsame, mit den Mitteln der Wissenschaft ausgearbeitete Theorie des Selbstbewußtseins dazu gehört, den Erlösungsgedanken verständlich zu machen. So wird denn auch die Erlösung selbst geradezu mit den Ausdrücken der Psychologie, d. h. unter Verwendung des Bewußtseins-Begriffs als die „neue Mitteilung eines kräftigen Gottesbewußtseins“ bezeichnet (Gl.L. § 89, Satz); ebenso wird die „erlösende Tätigkeit“ Christi in dem Satz beschrieben (Gl.L. § 100, Satz): „Der Erlöser nimmt die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins auf.“ Das Mehr und Minder des Gottesbewußtseins wiederum wird als eine fließende Differenz aufgefaßt, die sich an bestimmten Stellen als Gegensatz konstituiert, wovon noch im folgenden bei der Darstellung des Gefühls als dem Sitze des Gottesbewußtseins die Rede sein wird.

Die auf den Herrn angewendeten Begriffe der Dogmatik bewegen sich fast durchweg im Gegensatzschema; die Korrelation oder Gegenüberstellung von Erlösung und Versöhnung bringt das so mit sich. Bei den Tätigkeiten ist die Mitteilung der Kräftigkeit und der Seligkeit des Gottesbewußtseins das Schema, durch das die Duplizität in die übrigen Bestimmungen hineinkommt.

Aber auch bei Besprechung der aus den Tätigkeiten Christi sich ergebenden Eigenschaften Gottes setzt sich die Zweiteilung weiter fort. Im Anschluß an die Begriffe der Rezeptivität und Spontaneität, wird von den hier in Betracht kommenden Grundbegriffen, Liebe und Weisheit, noch des näheren die Rede sein. Schließlich sei nur erwähnt, daß sich auch bei Besprechung des Problems der Trinität der Gegensatz von Einheit und Dreiheit vermittelst des Gegensatzschemas löst, wobei allerdings der Identitätsgedanke, infolge der vermehrten Zahl und veränderten Gestalt der Gegensatzglieder, gegenüber dem Gegensatzgedanken selbst durchaus in den Vordergrund tritt (§§ 64—172).

Inwieweit der Gegensatz als ein methodisches Mittel verwendet wird, um einander entgegenstehende Aussagen des frommen Bewußtseins oder sich widersprechende Ergebnisse des Glaubens und Wissens auszugleichen, wäre Sache einer Untersuchung über die Verwendung der Antinomie bei Schl., deren Geschichte sich nach rückwärts und vorwärts verfolgen ließe.

Kapitel III.

Der Schematismus der Seele.

1. Die seelischen Funktionen.

Als der Grundbegriff der Psychologie Schl.s erwies sich der Begriff „Seele“. Angesichts des Gegensatzschemas erhebt sich die Frage, inwieweit der Gegensatz auch die nähere Bestimmung dieses Grundbegriffs beherrscht. Hierbei wird sich zeigen, daß ohne das vorhergehende Kapitel Schl.s Analyse der Seele, d. h. überhaupt die „Elementarlehre“ der Psychologie, unverständlich bleibt.

Schl. selbst spricht schon in der Psychologie von 1818 (Ps. 419) von der psychischen Einteilung, die er gibt, als von einem „aus dem Gegensatz sich entwickelnden Schematismus“. Tatsächlich läßt sich der Schematismus, der von Schl. in der Darstellung der psychischen Funktionen angewendet wird, in allen Teilen auf das Gegensatzschema zurückführen. Nur wird sich zeigen, daß das Gegensatzschema hierbei seine Gestalt gelegentlich erweitert, insofern nicht notwendig immer nur zwei Glieder die Elemente des Gegensatzes bilden, sondern zuweilen mehrere Elemente, die sich einzeln in ihrem Verhältnis zueinander unter das Schema bringen lassen, von dem Identitätsgedanken zusammengehalten werden. Da freilich, wo Schl.s eigenste Einteilung sich durchsetzt, treten die Glieder des Gegensatzes paarweise auf; so z. B. erscheint in dem Grundgegensatz der psychischen Analyse Schl.s, dem von Rezeptivität und Spontaneität, das Schema völlig rein. Anders steht es jedoch mit der Unterscheidung der drei Seelentätigkeiten Denken, Fühlen, Wollen: diese ihm in der zeitgenössischen Philosophie allgemein entgegentretende Einteilung der Seele in verschiedene Vermögen, die ihm nicht sympathisch ist, ließ sich nur durch eine Erweiterung des Gegensatzschemas in dasselbe einfügen.

Da noch heute dies von Schl. in der Popular- und gelehrten Philosophie vorgefundene Einteilungsschema gilt, da ferner durch Kants Autorität die scharfe Scheidung von Denken, Fühlen und

Wollen in die Psychologie der bedeutendsten Denker unserer Zeit übergegangen und Schl. der einzige Philosoph aus den großen Tagen der deutschen Philosophie ist, der gegen jene Einteilung anzukämpfen gewagt hat, da endlich auch die Bedeutung des „Gefühls" und damit des Religionsbegriffs Schl.s von hier aus eine besondere Klärung erfährt, verdient sein Kampf gegen die Dreiteilung der Seele das größte Interesse. Schon in seiner ersten Vorlesung über Psychologie (Ps. 419) hat er erklärt, er wolle „eine Theorie verschiedener sogenannter Seelenvermögen lieber vermeiden". In der Vorlesung von 1830 ist diese Tendenz zu einer völligen Ablehnung jener Vermögen-Theorie geworden. Daß sie als einer der Hauptzüge seiner Psychologie nicht stärker gewirkt hat, ist wie so manche Nichtbeachtung seiner psychologischen Thesen, abgesehen von der oben erwähnten Duplizität, die dem philosophischen System Schl.s infolge des Gegensatzschemas anhaftet, dem Umstande zuzuschreiben, daß die Psychologie erst spät, und auch dann nicht in einer von Schl. selbst gegebenen schriftstellerischen Form, veröffentlicht worden ist.

A. Ritschl hat, wahrscheinlich auf Anregungen von Lotze hin, aber unter Erwähnung der gleichen Anschauungen Schl.s (Die Lehre usw. S. 23), dessen Kampf gegen eine Theorie von verschiedenen Seelenvermögen hinter den wirkenden seelischen Funktionen und die daraus sich ergebenden Konsequenzen für die Dogmatik wieder aufgenommen. Im Zusammenhang mit der von ihm bekämpften, nach seiner Meinung auch in der Psychologie hervortretenden scholastischen Theorie von einem ruhenden Ding hinter den erscheinenden Wirkungen und Merkmalen — „Es wird angenommen, daß hinter ihren eigentümlichen Wirkungen des Fühlens, Verstehens und Wollens, die Seele als die Einheit der entsprechenden Kräfte, der Seelenvermögen, in ihrer Gleichheit mit sich selbst ruht" (A. a. O. S. 20) — spricht er sich zu dem Problem folgendermaßen aus: „Die Abgrenzung der Seelentätigkeiten von den ruhenden Seelenvermögen, welche diese Verwendung in der jüngeren Gestalt der orthodoxen Theologie findet, ist mit demselben Fehler behaftet, wie die Unterscheidung zwischen den erscheinenden Wirkungen eines Dinges und einem Dinge an sich, welches abgesehen von seinen Merkmalen erscheinbar wäre. Wir wissen nichts von einem Ansich der Seele, von einem in sich geschlossenen Leben des Geistes über oder hinter den Funktionen desselben, in denen er tätig, lebendig und als eigentümliche Wertgröße gegenwärtig ist. Es ist ein Widerspruch darin, daß die Vermögen der Seele ihre Wirkungen ausüben und zugleich ruhend das eigentliche Dasein der von ihren Funktionen abgetrennten Seele ausmachen sollen" (a. a. O. S. 21). In Ritschls Auffassung tritt

nun freilich, im Zusammenhang mit seinem geringeren psychologischen Interesse überhaupt, die Frage der Abgrenzung der verschiedenen Seelentätigkeiten untereinander gegenüber dem Ich völlig zurück hinter dem Interesse für die Frage nach einem Ansich der Seele; aber wie sich zeigen wird, hängen diese beiden Fragen aufs allerengste zusammen.

Bei Schl. ist der eigentliche innere Grund für seinen Kampf gegen die Theorie der Seelenvermögen am deutlichsten an der Stelle ausgesprochen, wo er überhaupt zum erstenmal in theoretischer Form davon spricht: „Den Vermögen wird immer mehr oder weniger eine relative Selbständigkeit beigelegt; mit dieser nun treten sie gegeneinander in Konflikt und es fehlt an dem Regulator dieses Konflikts, der entweder außer der Seele liegen oder wieder ein besonderes Vermögen sein muß. Beides gibt zu Verwirrung Anlaß, und die Psychologie erscheint bei dieser Behandlungsweise mehr oder weniger als ein interessanter Roman. Was in der Ansicht von verschiedenen Vermögen wahr ist, wird sich bei uns auch finden. Es ist nämlich teils dieses, daß wenn man die analogen Tätigkeiten aus allen Momenten zusammensucht, sie ein ganzes unter sich ausmachen, teils daß eben in den einzelnen Momenten jede durch die andere begrenzt ist und also auch für sich als ein bestimmtes Quantum erscheint. Dies wird bei uns auch zur Betrachtung kommen, wenn wir die Seele in der Totalität des Moments und in der Kontinuität der Sukzession betrachten, und wir können es jetzt vollkommen entbehren“ (Ps. 419). Dementsprechend vollzieht sich seine Ablehnung der Seelenvermögentheorie, bzw. die Aufsuchung der einzelnen Tätigkeiten in ihrer Differenz nach ihrer negativen Seite, in der Epoche seiner Vollendung folgendermaßen:

Der Ausgangspunkt für alle Spaltungen, die inbezug auf das menschliche Leben oder die Seele gemacht werden, ist nach Schl. ein Mißverständnis des großen Gegensatzes Leib — Seele. Wer nämlich die Zusammenfassung dieser beiden im Ich aus dem Auge verliert, der läßt den Gegensatz als wirkliche Duplizität gelten; und wer das tut, der pflegt diese Spaltung immer weiter fortzusetzen (Ps. 10). Man spaltet dann die Seele wieder und sagt: Diese besteht aus Sinnlichkeit und Vernunft usw. Demgegenüber sagt Schl.: „Wenn man dann die Spaltung noch weiter treibt und die Seele ansieht als ein Aggregat oder System von verschiedenen Vermögen, aus denen sie bestehe, so geht *das Ich* ganz und gar verloren“ (Ps. 10). Diese letztere Behauptung begründet er damit, daß im Fall jener Spaltung jedes einzelne Vermögen als Subjekt erscheint und dann das Ich nichts weiter bleibt

als das Subjekt zu dem „Resultat von dem Konflikt unter diesen verschiedenen Vermögen“ (Ps. 11). Es streiten ja dann die einzelnen Vermögen gegeneinander, „Sinnlichkeit unterdrückt den Verstand, verführt die Urteilskraft usw.“ Daraus folgt weiter, daß die eine Funktion stärker sein muß als die andere und daß man sie messen und berechnen kann. Und wenn wenigstens die einmal gemessene Stärke oder Schwäche Bestand hätte! Aber unter den wechselnden äußeren Einflüssen ist auch alles Quantitative innerhalb der Seele ein Wechselndes! „Es gibt keine sichere Rettung aus diesem Labyrinthe, als daß man sich immer an dem Ich orientiert und keine Formel gelten läßt, die sich nicht daran anschließt“ (Ps. 12). Mit diesen Worten kommt Schl. auf den im Anfang errichteten rocher de bronce zurück. Der entscheidende Grund, der während der Untersuchung gegen ein Aggregat oder System von „verschiedenen Vermögen“ (Ps. 11) angeführt wird, heißt: „So geht das Ich ganz und gar verloren“; denn sobald die Gegensätzlichkeit zur Duplizität wird, ist die Identität gefährdet. Und daß das Ich nicht verloren gehen dürfe, daß es Subjekt bleiben müsse in jedem Momente, ist die metaphysische und ebendeshalb unfehlbare Voraussetzung der ganzen Psychologie.

Deshalb taucht auch erst bei den bewußten Vorkämpfern gegen jede Metaphysik der Gedanke einer möglichen Eliminierung des Ich auf. E. Mach [1]) hat das Kapitel, in dem er auf die Funktion des Ich im Sinne einer transzendentalen Einheit verzichtet, „Antimetaphysica“ genannt. Das Ich ist nur noch „der an einen besonderen Körper (den Leib) gebundene Komplex von Erinnerungen, Stimmungen, Gefühlen“ (a. a. O. S. 2). Wenn wir erkannt haben, folgert Mach weiter, daß alle jene Komplexe nur „vermeintliche Einheiten“ sind, „nur Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke“ (a. a. O. S. 10; die Sperrungen rühren von Mach selbst her), dann „müssen wir sie bei vielen weitergehenden wissenschaftlichen Untersuchungen als unzureichend und unzutreffend aufgeben“ (S. 11). Das Ergebnis der Empfindungsanalyse Machs — „Das Ich ist unrettbar“ (a. a. O. S. 20) — ist durch die von Avenarius angewendete Methode der „Ausschaltung der Introjektion“ gleichfalls erreicht [2]). Der erste, der diese dem antimetaphysischen Sinne der Zeit am meisten entsprechende Folgerung für die Psychologie auf theologische Untersuchungen übertragen hat, ist K. Heim [3]).

1) E. Mach „Die Analyse der Empfindungen“ 4. Aufl. 1903.

2) cf. R. Avenarius, Kritik der reinen Erfahrung, Der menschliche Weltbegriff; auch: Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmaßes.

3) Psychologismus oder Antipsychologismus, Berlin 1902. Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904.

Es ist eine Satire der Geschichte, daß bei dem Kampf der genannten Psychomonisten gegen das substanzialisierte Ich inbezug auf die Spaltung der Funktionen die umgekehrte Argumentation aufgetreten ist als bei Schl.: K. Heim[1]) hat gerade im Verfolg der Unmöglichkeit und Unzulässigkeit, die Seele in verschiedene Funktionen zu spalten, den Kampf gegen den „Ichmythus" aufgenommen: wie keine einzelnen unterscheidbaren Funktionen da sind, die die geistigen Tätigkeiten verrichten, so ist auch keine zusammenfassende Funktion da, die die getrennten Tätigkeiten erst vereinigen müßte. Schl. schließt: Wenn die Funktionen voneinander getrennt werden, hat jede einzelne ihr besonderes Subjekt — also geht das Ich verloren. Heim schließt: Wenn die Funktionen getrennt werden, ist eine Einheitsfunktion nötig; da sie aber in Wahrheit keine unterscheidbaren Merkmale aufweisen, geht damit auch das substanzialisierte Ich verloren.

Beide Schlüsse, sowohl derjenige Schl.s wie der Heims, sind lückenhaft. Schl. läßt unbewiesen, warum im Einzelvermögen, auch wenn es von den anderen Vermögen getrennt ist, das Ich nicht Subjekt sein sollte; abgesehen davon, daß die Forderung, das Ich müsse in jedem Moment Subjekt sein, nicht mit Gründen gestützt ist. Aber selbst wenn dies Herrscherrecht des Ich zugegeben wird, wozu auch die Erkenntnistheorie im Anschluß an Kants Einheit der Apperzeption geneigt sein wird, so ist doch jene andere Voraussetzung, daß das Ich dann nicht Subjekt sein könne, wenn die verschiedenen Vermögen getrennt sind, in Schl.s Grundvoraussetzung über das Ich nicht enthalten und also unbewiesen. Bei Heim andererseits ist deshalb von einer Lücke zu reden, weil er garnicht erkenntnistheoretisch die Frage untersucht, wie ohne Ich die Mannigfaltigkeit der ins Bewußtsein tretenden Erscheinungen zum Urteil gestaltet werden kann; aus dem metaphysischen Charakter, den das Ich in manchen Systemen hat, darf nicht auf die Entbehrlichkeit desselben bei dem Zustandekommen des Urteils geschlossen werden. Während also bei Heim die Notwendigkeit einer Einheitsfunktion nicht genügend erkannt ist, hat Schl. die Empfindung für diese letztere Eigentümlichkeit des Ich gehabt, wenn er sagt: Das Ich macht deshalb eine Spaltung unmöglich, weil im Ich „die ursprüngliche Einheit von Leib und Seele und die ebenso ursprüngliche Einheit von allem dem, was wir selbst in der Seele unterscheiden können", enthalten ist. Das Ich ist für ihn der Rettungsanker der Einheit; am Ich wird die Spaltung unmöglich. Für den Begriff der „Spaltung" bei Schl. ist es

1) cf. Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904, S. 9 ff.

wichtig, auf den Umstand hinzuweisen, der im Hinblick auf K. Heims Kampf gegen die Scheidung und Unterscheidung der Funktionen von Bedeutung ist, daß man nämlich nach Schl.s Meinung in der Seele verschiedene Funktionen unterscheiden kann; man soll die Seele nur nicht spalten; man soll nicht so tun, als ob jene Funktionen von einander getrennte Vermögen seien; als ob durch die Unterscheidung Gräben in der Seele gezogen würden; aber man soll das Unterscheidbare unterscheiden. Schl. lehnt eine Scheidung getrennter Seelenvermögen ab, aber sieht einen Hauptzweck der Psychologie darin, „die einzelnen Tätigkeiten in ihrer Differenz aufzusuchen“ (Ps. 418). Er spricht indirekt von dieser Unterscheidung der Funktionen, wenn er feststellt: Die Einteilung in Klassen ist überall notwendig, wo man etwas erklären will. Z. B.: „Sowie wir die Seele erklären, bringen wir sie in eine gewisse Klasse“ (Ps. 2). „Erklärung“ bedeutet bei Schl., daß „der Gegenstand dadurch mit anderen zusammengefaßt und von anderen gesondert wird“. Da es sich für ihn in der Wissenschaft durchweg um Erklärungen handelt, so ist für die Begriffsbestimmung in jedem Fall eine „allgemeine Vorstellung“ (Ps. 2) vorausgesetzt, die das genus angibt; aber weiterhin erfordert das Spezifikum des betreffenden Gegenstandes eine Absonderung von dem übrigen Gleichartigen. Aus dieser Darstellung des Wesens der Erklärung ergibt sich für Schl., daß eine Unterscheidung der verschiedenen Funktionen der Seele die Grundbedingung jeder Psychologie ist. Das schließt nicht aus, daß eine Ablehnung der absoluten Scheidung der Funktionen, d. h. einer Spaltung des Ich, das spezielle Merkmal seiner Psychologie ist.

Sigwart mißversteht also die Tendenzen Schl.s, wenn er sagt (a. a. O. S. 837), daß Schl. in seiner „sondernden Weise“ die einzelnen Momente des geistigen Lebens voneinander abtrennt und isoliert und „von einzelnen gesonderten Akten ausgeht, ihren Unterschied vor allem ins Auge faßt, und nun in jedem einzelnen Fall eine einfache Tätigkeit sieht“. Sigwart hat von seinen eigenen Theorien aus diese Abtrennung der psychischen Momente voneinander in Schl. hineingelesen. Auf der anderen Seite aber hat er die Wichtigkeit des Unterscheidens bei Schl. nicht erfaßt, wenn er die verschiedenen Funktionen nur durch Inhalt und Gegenstand verschieden sein läßt: „Unser geistiges Leben verläuft in einer Reihe bestimmter zeitlich unterscheidbarer Wissens- und Willens-Akte. Unterscheidbar sind nicht nur die Wissens- von den Willens-Akten, sondern ebenso die Wissensakte voneinander wie die Willensakte voneinander. Diese Unterscheidbarkeit ruht darauf und allein darauf, daß ihr Inhalt und Gegenstand verschieden ist.

Nur weil der Inhalt eines Aktes sich exklusiv verhält zu dem Inhalt des folgenden, mit diesem in relativem Gegensatze steht, nur darum lassen sie sich überhaupt in einzelne Momente teilen“ (a. a. O. S. 836). Schl. hat demgegenüber deutlich ausgesprochen, daß die Tätigkeiten als solche Differenzen aufweisen (cf. Ps. 419 [von 1818], 60 [Nachschrift von 1830]). Abgesehen von dem Stellenbefund entscheidet das Schema der Identität der Funktionen mit Sicherheit über diese Frage: nur die dauernde Gegensätzlichkeit kann das Los der identischen Glieder in dieser Welt der Gegensätze sein; die Einheit im Ich liegt hinter der Erscheinung und tritt als ein metaphysisches Postulat auf, das durch die menschliche Erkenntnis nur annäherungsweise erreicht werden kann. Es kommt hinzu, daß das Gegensatzschema nicht nur auf das Verhältnis der Funktionen untereinander, sondern auch auf diese in sich wiederum angewendet wird, wofür doch die Voraussetzung ist, daß die betreffende Funktion selbst als ein selbständiges Glied angesehen werden kann; jede Funktion nämlich hat ihrerseits wieder eine organische und eine psychische Seite, die in ihr zur Identität kommen (Ps. 512).

Schl. geht zwecks positiver Darstellung seiner Meinung auf unser Wissen um uns selbst zurück (Ps. 55). Diesem zufolge ist das „ausschließliche Erfülltsein des einzelnen Moments durch eine solche einzelne elementare Tätigkeit“ ein falscher Schein bei oberflächlicher Betrachtung; „eine genauere Betrachtung wird immer auf ein Latitieren auch der anderen Tätigkeiten führen“ (Ps. 55). Es ist ja natürlich, daß nicht in jedem Moment die ganze Seele erscheinen kann, auch wenn die ganze Seele tätig ist; sondern während die eine Tätigkeit der Seele dominiert, tritt die andere zurück, und während die dominierende Tätigkeit im Stande des Maximum ist, erscheint jede andere als Minimum, und es erscheint dann oberflächlicher Betrachtung so, als ob jene eine Tätigkeit den ganzen Moment erfülle. Aber in unserem Wissen um uns selbst finden sich viele solche Momente, die für die Betrachtung des Augenblicks ganz von der einen Tätigkeit ausgefüllt zu sein scheinen und doch nachträglich das „Vorhandengewesensein“ anderer Tätigkeiten aufweisen (Ps. 56). Z. B. können wir unsere Aufmerksamkeit mit ganzer Kraft auf einen Punkt richten, so daß wir nicht gleichzeitig eine äußere Wahrnehmung machen, und doch haben wir nachträglich die Erinnerung an eine solche, die also als ein Minimum in jenem Moment enthalten war. So ergibt sich für Schl. die Aufgabe, statt des vermeintlichen Nullpunktes zwischen verschiedenen Tätigkeiten die Regel des Hervor- und Zurücktretens der einzelnen Tätigkeiten in dem gemeinsamen Moment ausfindig zu machen.

Um das tun zu können, bedarf Schl. vorher einer Unterscheidung, die sich auf die ins Auge zu fassenden Tätigkeiten bezieht. In der menschlichen Seele existieren nämlich elementare Tätigkeiten derselben, ohne die der Begriff der Seele nicht gedacht werden kann, neben untergeordneten Tätigkeiten, die nicht in jeder Seele vorzukommen brauchen (Ps. 52). In diesem Sinne wird z. B. der Traum als untergeordnete Einzelheit des menschlichen Lebens betrachtet; wenn also jemand sagt, ich träume nie, kann man ihm „doch nicht sagen, daß er keine ordentliche menschliche Seele habe“ (Ps. 53). Es muß mithin das Elementare aufgefaßt werden, um die Gesetze, die für das Zusammensein der Seelentätigkeiten gelten, feststellen zu können; denn nur auf diesem Wege wird das Wesentliche von dem Zufälligen geschieden werden können.

Dann aber müssen alle elementaren Tätigkeiten in jeder Seele vorkommen. M. a. W.: Eine Reihe von Momenten jeder einzelnen Seele muß imstande sein, die Gesamtheit aller elementaren Tätigkeiten zu umfassen (Ps. 53). Nun sind zwei Fälle für diesen Tatbestand möglich:

1. entweder sind jene elementaren Tätigkeiten auf die Reihe von Momenten so verteilt, daß die eine Tätigkeit den einen, die andere Tätigkeit den andern Moment einnimmt;
2. oder aber in jedem einzelnen Moment sind alle jene Tätigkeiten zusammen vorhanden, und die Verschiedenheit dieser Momente ist nur dadurch hervorgerufen, daß die einzelnen Momente in verschiedenem Verhältnis zueinander vorkommen (Ps. 53).

Schl. selbst schlägt sich zu der zweiten Meinung, und zwar ist sein letzter Grund hierfür der, daß er „die Seele als Einheit und Totalität innerhalb des zeitlichen Verlaufs betrachten“ (53) will. Der tiefste Grund liegt also auch hier im Identitätsgedanken.

Im einzelnen führt Schl. hierzu folgendes aus (Ps. 53 ff.): Wenn wir uns das Kontinuum, das doch die Seele bilden soll, auf die erste Art vorstellen, d. h. so, daß verschiedene Momente mit verschiedenen Tätigkeiten erfüllt sind, wenn also in dem einen Moment die eine elementarische Tätigkeit isoliert hervorträte, in dem anderen die andere, „so würde das Aggregat solcher Elemente schwerlich ein Kontinuum geben“ (53), und zwar hauptsächlich deshalb, weil zwischen dem Aufhören des einen und dem Anfangen des anderen Moments ein Nullpunkt wäre, der die Kontinuierlichkeit aufheben würde. Da diese aber bleiben muß, muß der Nullpunkt ausgefüllt werden durch das Uebergehen der einen Tätigkeit in die andere (54). Wenn wir nun aber dies Uebergehen wieder als eine

besondere Tätigkeit setzten, die einen Moment ausfüllt, so würden sich wieder zwischen den zu verbindenden Tätigkeiten und der Tätigkeit des Uebergehens zwei Nullpunkte ergeben. Da wir aber die Seele in ihrem zeitlichen Verlauf als ein Kontinuum festhalten wollen, kommen wir mit jener ersten Vorstellung nicht durch.

Wir müssen also zu der zweiten Vorstellung uns bequemen, wonach in jedem einzelnen Moment schon alle elementarischen Tätigkeiten der Seele irgendwie enthalten sind (Ps. 54). Wenn wir von einem Uebergehen der einen Tätigkeit zur anderen reden wollen, müssen wir dies Uebergehen stets in den Verlauf der ersten Tätigkeit hineinnehmen und in der zweiten zur Vollendung bringen. Hieraus folgt, daß die zweite Tätigkeit in der ersten schon als Minimum enthalten gewesen sein muß. — Die verschiedenen Tätigkeiten treten also bei Schl. unter das Gegensatzschema; in jeglichem Moment ist eine Tätigkeit als Maximum vorhanden, während die anderen als Minimum darin enthalten sind.

Noch eine andere Beweisführung findet sich bei Schl. für die Ansicht, daß in jedem Moment alle verschiedenen Tätigkeiten enthalten sind. Die erste basierte auf dem Identitätsgedanken, insofern alle in der Seele enthaltenen Gegensätze in die Einheit und Totalität der Seele eingeschlossen sein sollten. Auch die zweite ruht auf dieser Grundlage. Aber während der erste Beweis aus der Vorstellung der Einheit der Seele das Merkmal des Kontinuum herausgriff, nimmt der zweite das Merkmal des Lebendigen auf. Bliebe nämlich stets das Leere oder der Nullpunkt zwischen je zwei Tätigkeiten, so wäre jede neu eintretende Tätigkeit neu bestimmt, d. h. nicht aus der vorhergehenden. Dann sind zwei Fälle möglich: entweder jede dieser Tätigkeiten ist schlechthin von außen bestimmt, oder aber sie ist jedesmal neu von innen bestimmt. Wäre das erstere der Fall, dann wäre der Grundsatz des L e b e n d i g e n aufgehoben, der nach Schl. notwendig für die Seele gilt und darin besteht, daß sie „den Grund ihrer Veränderungen zum Teil in sich selbst trage“ (cf. Ps. 7. 66. 497). „Wir kämen wieder in den universellen Prozeß, die Sache würde etwas ganz mechanisches und damit wäre unsere Aufgabe (die der Psychologie) aufgehoben“ (Ps. 54).

Der zweite Fall jedoch, daß jede Tätigkeit neu von innen bestimmt wäre, kann nicht auch von der Vorstellung des Lebendigen oder Individuellen aus widerlegt werden. Freilich hätte Schl. sagen können: Nach dieser Vorstellung soll die Seele nur z u m T e i l den Grund ihrer Veränderungen in sich selbst tragen, sie darf also nicht in allen ihren elementaren Tätigkeiten jedesmal ganz von innen heraus bestimmt sein. Aber dann erhebt sich so-

gleich der Einwurf: die Gründe können ja zum Teil im Innern, zum Teil im Aeußeren liegen. Vielleicht ist dies die Ursache, weshalb Schl. gegen die Möglichkeit des Voninnenbestimmtseins nicht auch die Vorstellung des Lebendigen anführt. Vielmehr gibt er als Grund nur an: wenn jedesmal die Tätigkeit neu von innen bestimmt würde und es hätte doch der jedesmalige Grund dieser neuen Bestimmtheit keinen Zusammenhang mit den anderen Tätigkeiten, dann wäre es „die Willkür schlechthin" (Ps. 55). Und diese „Theorie von der absoluten Freiheit, die aber eigentlich nur eine absolute Willkür ist", widerspricht scheinbar wieder einer der „gemeinen Meinungen", an die Schl. glaubt (Ps. 55). Freilich läßt sich zu Schl.s Verteidigung hier sagen: die Beweise ruhen letzthin auf der „Einheit und Totalität der Seele", und die „Willkür" widerspricht vielleicht dieser. Dann verlangt Schl. also, daß, wie vorher das Kontinuum und die Lebendigkeit, so jetzt die Unmöglichkeit der Willkür aus der Einheit der Seele unmittelbar gefolgert werden muß.

Es läßt sich auch dann noch ein Einwurf gegen die Beweisführung erheben, der oben schon gestreift worden ist: warum sollen die Tätigkeiten, auch wenn sie in jedem Moment neu kausiert werden, nicht sowohl von außen wie von innen stammen? Wenn auf diese Weise die beiden Möglichkeiten des zweiten Beweisganges kombiniert werden, dann ist das Argument, die Seele sei lebendig, müsse also zum Teil den Grund ihrer Veränderungen in sich selbst tragen, nicht mehr stichhaltig. Die Willkür würde hier gleichfalls kein Gegengrund sein. Also ist die ganze Beweisführung nicht durchschlagend, wenn man sie nicht doch wieder auf den ersten Fall zurückführt, wo das Hauptargument die Kontinuität der Seele war. Wenn nämlich alle Tätigkeiten einzeln von innen oder von außen her kausiert werden, geht natürlich die Kontinuität der Seele verloren; denn diese fordert, daß die Seelentätigkeiten zusammenhängen.

Wenn aber letztlich das ganze Gebäude auf der Interpretation der „Einheit" der Seele ruht, nämlich daß sie ein Kontinuum sein müsse, so sieht man, daß Einheit hier in einem ganz bestimmten Sinne aufgefaßt ist. Nämlich nicht nur als „Zusammenfassung", sondern als „Ineinander". Es kommt doch auch hier wieder auf das „Ineinander der Gegensätze" heraus, die in der Seele in Gestalt der verschiedenen Tätigkeiten enthalten sind. Die als „Ineinander" interpretierte Einheit ist nichts anderes als die Identität der Gegensätze. Weil die verschiedenen Seelentätigkeiten als Gegensätze identisch sind, deshalb ist jede in jeder anderen schon irgendwie enthalten, und zwar, wie wir sahen, in der vom Gegensatzschema her geläufigen Form des Minimum und Maximum.

Die Sache liegt also so: Schl. steht in Wahrheit auch hier unter dem Gegensatzschema. Von den scheinbar außerhalb desselben liegenden Beweisgängen reduzierte sich der zweiteilige zweite, genau besehen, auf den ersten; dieser aber ruhte auf der Auffassung der Seele als eines Kontinuum, einer Auffassung, die mit dem Begriff ihrer Einheit und Totalität nur dann gegeben ist, wenn man diese Einheit als Identität der Gegensätze versteht.

Trotz allem ist aber diese Identität der Tätigkeiten der Seele bzw. die Einheit und Totalität derselben nicht bis zum letzten Punkt durchdacht. Das tritt an manchen Stellen hervor, speziell aber in den oben erwähnten Beweisgängen zwei und drei. Dort wird nämlich immer davon geredet, daß die Tätigkeiten eventuell von innen heraus kausiert würden. Hieraus aber würde sich ergeben, daß die S e e l e selbst die einzelnen Tätigkeiten kausieren könnte; denn wo sonst sollte dieser Innenpunkt liegen als in der S e e l e! Mit anderen Worten: die Seele ist substanzialisiert, und zwar a u ß e r h a l b ihrer Tätigkeiten. Abgesehen davon, daß das ein Widerspruch in sich selbst ist, insofern doch jede Kausierung einer Seelentätigkeit durch die Seele auch wieder eine Seelentätigkeit wäre, widerspricht jene Losreißung des kausierenden Prinzips von den Tätigkeiten dem Schl.schen Grundgedanken ihrer Einheit. Selbst wenn man das „von innen“ nicht auf die Seele schlechthin beziehen wollte, selbst dann würde nichts besser werden; denn wenn auch dann das I c h dem „innen“ substituiert werden könnte, käme es doch wieder auf die Seele heraus, da ja das Ich nur die Identität von Leib und Seele ist. Außerdem ist ja auch das Ichsetzen wieder eine Seelentätigkeit.

Der Einwand geht also dahin, daß Schl. die durch die Identität von Leib und Seele an die Hand gegebene Auflösung einer seelischen S u b s t a n z, die a b g e s e h e n von ihren Tätigkeiten irgendwo existiert, nicht durchgeführt hat. Wenn Leib und Seele identisch sind und nur als „Gegensätze“ auseinandertreten, wenn ferner die geistigen Tätigkeiten, was gleichbedeutend ist mit Seelentätigkeiten, ein Kontinuum bilden, in welchem jede zum Minimum und zum Maximum herab- und heraufrücken kann, dann bleibt nicht Raum für ein punktartiges Subjekt, das doch noch die anderen stößt und kausiert. Der Gedanke, daß Leib und Seele im Ich identisch seien, war doch, wie sich hier zeigt, nicht so scharf gefaßt. Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß bei Schl. doch noch eine Substanz übrig geblieben ist, die gelegentlich als Subjekt außerhalb des Bereichs von Leib und Seele auftreten kann. Sie ist nirgends irgendwie näher bezeichnet — sie tritt ja eigentlich nur „aus Versehen“ auf —, aber sie steht dem Ich sehr

nahe. Vielleicht trägt das Ich die Schuld daran, daß jener „Punkt“ vorhanden bleibt, der Seele und Leib von außen oder von innen zu stoßen vermag.

Diese „Punktualisation des Ich“ nun hat K. Heim aus ähnlichen Motiven als denen, auf welchen Schl.s Einheit der Seelentätigkeiten ruht, aufgehoben[1]). Er steht ja darin, daß die Tätigkeiten der Seele untereinander nicht zu scheiden sind, ganz auf Schl.schem Boden. Daß er im Gegensatz zu Schl. auch die Unterscheidung der verschiedenen Funktionen ablehnt, kommt hier nicht in Betracht, da ja bei Schl. die Unterscheidung nur für die Welt der Gegensätze, also nicht für das höchste Wissen gilt. Von denselben Grundlagen aus ist nun Heim über Schl.s Auflösung einer Seelensubstanz hinausgegangen zur Auflösung des substanzialisierten Ich. Es ist dies die richtige Konsequenz der Identität von Leib und Seele. Denn das Ich ist auch nichts weiter als eine Seelentätigkeit und hat dann keinen Anspruch, aus jener Identität irgendwie herausgenommen zu werden. Heim ist zu dieser Konsequenz gekommen, weil er einen Ausgangspunkt wählt, der jene Identität des Geistigen und Materiellen bereits in sich schließt, nämlich „das Bewußtsein“ (a. a. O. S. 10). Auch hierin ist er ganz in den Bahnen Schl.s, der gleichfalls, wie sich zeigen wird, im Bewußtsein den „Zentralpunkt“ der Psychologie sieht. Aber Schl. hat trotz gelegentlicher Hervorkehrung desselben nicht diesen Zentralpunkt auch als Ausgangspunkt gewählt, sondern das Ich. Weil das Ich sein Ausgangspunkt ist, hat es sich gehalten. Aber in Konsequenz des Identitätsgedankens hätte es als Substanz fallen müssen!

Vom Gegensatzschema aus läßt sich die eigentümliche Stellung des Ich zu den seelischen Funktionen also folgendermaßen darstellen: Die Identität der Gegensatzglieder war etwas Neues gegenüber diesen selbst, aber der Quantität nach durfte diese Einheit zweier Gegensätze nichts Neues zu ihrer Summe hinzufügen. Die Gegensätze enthalten gleichsam stofflich dieselbe Quantität wie ihre Identität. So dürfte auch die Identität von Leib und Seele, wie sie sich im Ich darstellt, nichts in sich enthalten, was irgendwie über die Gegensätze an sich hinausgeht. Es dürfte zwar dem Ich als einem qualitativ andersartigen irgend eine andere Funktion als den einzelnen Gegensätzen zukommen, aber es dürfte nicht irgendwie außerhalb der einzelnen Gegensätze zu liegen kommen. Es kann nicht außerhalb seiner selbst liegen. Das aber ist der Fall, wenn es als Ursache der Seelentätigkeiten angeschen wird. Nun sagt zwar

1) K. Heim, Das Weltbild der Zukunft, Berlin 1904.

Schl. nicht, daß das Ich diese Ursache wäre. Aber er redet fortwährend von einer Ursache der Tätigkeiten; die Seele kann es nicht sein, denn die Seele besteht ja nur aus ihren Seelentätigkeiten; der Leib kann es auch nicht sein, denn es soll sich ja um einen „inneren" Grund handeln (cf. Ps. 67. 503). Ganz gleich also wie dies vorausgesetzte kausierende innere Etwas genannt wird, es ist ein Punkt vorhanden, der aus einem geheimnisvollen Dunkel heraus Wirkungen ausübt und Subjekt spielt; und es liegt die Vermutung nahe, daß das in den Entstehungsjahren der Psychologie Schl.s so einflußreiche Ich hier noch von Bedeutung ist. Auch wäre ja garnicht verwunderlich, wenn dieser erratische Block einer früheren Periode der Psychologie auf einigen Gebieten liegen geblieben wäre.

Das Ich bleibt also im Untergang der Seelenfunktionen am Leben. Jenes bleibt, damit die Einheit des Lebens erhalten bleibt; diese verschwinden, weil die Einheit des Ich und die Totalität des Lebens durch eine Verselbständigung der Vermögen gefährdet würden. So ergibt sich für Schl. die Methode, „diese Tätigkeiten rein als solche zu betrachten und dagegen die Behandlung, welche sie als verschiedene Vermögen ansieht, die in der Seele ihre besondere Substanz haben, gänzlich beiseite zu stellen ..." (Ps. 61).

Die beiden Gefahren, denen Schl. begegnen will, die Zerreißung des Ich und die Möglichkeit eines Konflikts zwischen verschiedenen Lebensäußerungen, finden also ihre methodische Ueberwindung in einer klaren Herausarbeitung jener „Einheit des Lebens", „in welcher, wenn wir den Moment isolieren, alle Lebensfunktionen wieder eins sind" (Ps. 61). Die Ermöglichung dieser Anschauung liegt im Gegensatzschema; ihre psychologische Begründung tritt in der Analyse des Bewußtseins und der Beschreibung des Gefühls als der Einheitsfunktion der menschlichen Seele zutage.

2. Das Bewußtsein.

Die Analyse des Bewußtseins bringt bei Schl. die Darstellung der Beziehungen, die zwischen dem Ich und den einzelnen seelischen Funktionen bestehen. Da das „Bewußtsein" auf diese Weise die Verbindung zwischen Schl.s Metaphysik und Psychologie herstellt, ist nicht verwunderlich, daß es gelegentlich als der „Zentralpunkt" des Lebens bezeichnet werden kann. Im „Bewußtsein" tritt nämlich auf Grund jener Funktion die für Schl.s ganzes Denken so wichtige Beziehung des Geistes zur Materie in Erscheinung. Während das Ich gerade die Einheit von Leib und Seele zum Ausdruck brachte, und während die Behandlung der

seelischen Funktionen bisher nicht eigentlich über die Grenzen des Geistigen hinausführte, besteht der Begriff des Bewußtseins in dem Gegensatz des Geistigen und Dinglichen, so daß also auch das letzere bei einer Analyse des Bewußtseins in das Gebiet der Betrachtung hineingezogen werden muß.

Obwohl die seelischen Funktionen mit den geistigen Tätigkeiten völlig gleichgesetzt werden können und infolgedessen im Gegensatz zum Dinglichen stehen, so sind doch auch sie schon vermöge des Identitäts-Gedankens nicht derartig dem Dinglichen entgegengesetzt, daß sie nicht etwas vom Dinglichen in sich enthielten. In einem Zitat aus der Philosophischen Ethik (Eth. 28) war das Bewußtsein als „das Werk des Dinglichen in der Vernunft" bezeichnet worden. Schl. führt im Anschluß an diese Definition des Bewußtseins aus, daß Leib und Seele als die höchste Spannung des Gegensatzes, die im Menschen möglich ist, ein zweifaches Ineinander des Dinglichen und Geistigen mit sich bringen; als die Tat des Geistigen in der Natur erscheint die Gestalt, als das Werk des Dinglichen in der Vernunft erscheint das Bewußtsein. Also stammt das Bewußtsein, das „im Geiste" vorhanden ist (Eth. 29), vom Dinglichen her; es hängt irgendwie mit dem Empirischen zusammen, ja man kann sagen: alles wirkliche Bewußtsein beruht auf einer Affektion (Eth. 29). Dabei ist garnicht die Frage ins Auge gefaßt, ob die Sinne zum Dinglichen oder zum Geistigen gerechnet werden; wenn die Sinne zum Dinglichen gerechnet werden, dann ist die organische Affektion das letzte Glied in der Reihe von Taten des Dinglichen, aus welcher das Bewußtsein entsteht; wenn die Sinne zum Geistigen gerechnet werden müssen, ist die organische Affektion mit dem Bewußtsein zusammen das Werk des Dinglichen. Also ganz gleich, wo die Grenze zwischen Geistigem und Dinglichem zu ziehen ist, das Bewußtsein kommt als das Werk des Dinglichen im Geistigen oder in der Vernunft zu stehen.

Auch der Begriff des Bewußtseins ist, wie sich aus dieser soeben vorgeführten Gegenüberstellung des Geistigen und Dinglichen, Vernünftigen und Natürlichen ersehen läßt, der altgriechischen Philosophie entlehnt. Schl. selbst erkennt dies, indem er in der Vorlesung von 1832 darauf hinweist (Eth. 28), daß der Stoff (in Schl.s Sprache das Dingliche), insofern kein Geistiges auf ihn wirkt, von den Alten Chaos genannt wurde, während das diesem Stoff gegenüberstehende bloß geistige Sein, insofern kein Dingliches auf dasselbe einwirkt, als bloßes Schauen bezeichnet wurde. Das Bewußtsein kam, wie Schl. selbst konstatiert, auch für Plato nur dadurch zustande, daß das geistige Sein von dem stofflichen

Sein affiziert, also der Gegenstand hervorgebracht wurde, wodurch überhaupt erst eine eigentliche Berührung mit den Dingen stattfinden kann. Das auf die Dinge gerichtete Schauen erst war für die Alten Bewußtsein.

Aus dieser Darstellung des Bewußtsein-Begriffs im Anschluß an die Gegensätze der Alten ergibt sich schon, daß das Bewußtsein als dasjenige, was die Gegensätze des Dinglichen und Geistigen nach der psychischen Seite hin zum Ausdruck bringt, bei Schl. von besonderer Bedeutung sein muß. W. Bender hat demnach ganz mit Recht Schl.s „Analyse des Bewußtseins als des Charakteristischen im menschlichen Leben“ besonders hervorgehoben (a. a. O. S. 7 ff.). Schl. selbst sagt an einer Stelle (Eth. 28): „Ueberall durch das Bewußtsein ist die Seele, ohne dieses bloß als das namenlose Seitenstück des Stoffs, der Ort der Begriffe, wäre sie Geistiges ohne Dingliches“.

Im einzelnen wird die Entstehung des Bewußtseins in der Psychologie folgendermaßen beschrieben: Die Tatsache des Bewußtseins hängt an zwei Umständen. Der erste ist „das Zusammensein des lebendigen Subjekts mit der Außenwelt“ (Ps. 44). Als Begründung dafür wird angegeben — was ganz in der Linie der soeben aus der philosophischen Ethik entnommenen Beweisführung liegt — daß nur an diesem Zusammensein des Subjekts (des Geistigen) mit der Außenwelt (dem Dinglichen) das Bewußtsein erwacht. Geradezu unter Wiederaufnahme von Beweisgängen, die in der philosophischen Ethik angewandt sind (cf. Eth. 29), wird diese Theorie auch für die Möglichkeit bewiesen, daß es angeborene Ideen gäbe; selbst wenn es nämlich angeborene Ideen gibt, so dürfe man diese doch immer nur so verstehen, daß sie nicht als bewußte in dem Menschen vorhanden sind, bis die Affektion der Sinne sie im Geistigen weckt. — Der andere Umstand, auf den sich die Tatsache des Bewußtseins bei Schl. gründet, ist das Vorhandensein anderer Menschen (Ps. 44). Schl. gibt selbst zu, daß diese Theorie nicht „auf den problematischen Menschen“ paßt, womit der unabhängig von seiner Umgebung vorgestellte Mensch, geschichtlich betrachtet der erste Mensch, gemeint ist. Trotzdem muß man nach seiner Meinung annehmen, „daß sich in dem Einzelnen der zeitliche Verlauf des Bewußtseins entwickelt im Zusammenhange mit anderen, in denen es schon entwickelt ist“ (Ps. 44). Nun wird aus diesem Umstand, daß sich das Bewußtsein seinem geistigen Gehalte nach nur entwickelt unter der Form und Bildung des Zusammenseins mit anderen, der Schluß gezogen, daß in der Tatsache des Bewußtseins enthalten sei „eine Identität aller in Beziehung auf alles, was zu diesem Entwicklungs-Prozesse gehört“

(Ps. 45). Diese Identität führt bei Schl. den Namen „Gattung", wofür gleichbedeutend „menschliche Natur" eintreten kann. In dem Begriff „menschliche Natur" nämlich werden alle Einzelnen identisch gedacht in Beziehung auf den Begriff des Lebens d. h. seines zeitlichen Verlaufs; in dem Begriff der „Gattung" wird die Gesamtheit der einzelnen Menschen gedacht, sofern sie an der menschlichen Natur teilhaben (Ps. 45).

Im Anschluß an diese zwei Grundlagen, die Schl. für die Tatsache des Bewußtseins braucht (Berührung mit der Außenwelt und Vorhandensein anderer Menschen), kann das Bewußtsein selbst nach zwei Richtungen aufgefaßt werden: 1. in seiner Beziehung zur Außenwelt, durch die sich seine Teilung in subjektives und objektives Bewußtsein ergibt; 2. durch seine Beziehung zu dem Vorhandensein anderer Menschen, wodurch sich die Einteilung in individuelles und Gattungs-Bewußtsein ergibt. Beide Einteilungen sind für die gesamte Philosophie Schl.s von gleich großer Bedeutung. Da jedoch in der Linie, die zum Religionsbegriff hinführt, die Einteilung in objektives und subjektives Bewußtsein eine weit größere Rolle spielt als diejenige in individuelles und Gattungs-Bewußtsein, welch letztere in der ersten Ausgabe der „Reden" im Vordergrunde steht, so soll dieser von dorther für die Ethik, Aesthetik und Pädagogik so wichtige Unterschied von Individuum und Gattung hier nur kurz entwickelt werden, damit dann die ausführlichere Darstellung des Gegensatzes von objektivem und subjektivem Bewußtsein zu der Auffindung des Religionsbegriffs im subjektiven Bewußtsein überleiten kann.

Der Gedanke der Individualität ist einer, der, wie schon gesagt wurde, zu den ursprünglichsten Begriffen Schl.s gerechnet werden muß. Der Satz der „Monologen" (W. III, 1, S. 397): „Immer mehr zu sein was ich bin, das ist mein einziger Wille" — kann so recht als der Grundsatz des Moral-Systems Schl.s aufgefaßt werden; sagt er doch selbst in einem Brief an Brinkmann vom 22. März 1800 darüber: „Das prinzipium individui ist das mystischste im Gebiet der Philosophie, und wo sich alles so unmittelbar daran anknüpft, hat das Ganze allerdings ein mystisches Ansehen bekommen müssen" (Br. IV, 59). Also die Frage der Individualität ist diejenige, an die sich alle anderen Fragen in den Monologen angeknüpft haben. Auch methodisch ist, und zwar nicht nur für die Ethik, die Individualität von Schl. grundsätzlich als Ausgangspunkt behandelt worden, wie ein anderer Satz aus einem Brief von 1803 beweist (Br. IV, 94): „Das Ausgehen von der Individualität bleibt aber gewiß der höchste Standpunkt, da er zugleich den der Allgemeinheit und der Identität in sich schließt." Hier also ist, — wenn freilich auch

noch nicht in der endgültigen Form auf Grund des Identitätsgedankens im Gegensatzschema, — der Individualität jene umfassende Stellung zugeschrieben: sie tritt als Gegensatz zur Allgemeinheit unter eine höhere Identität, welche das Ineinander der beiden Gegensätze zustande bringt.

Ebenso wie der Gedanke der Individualität ist nun auch der der Gattung von der frühesten Zeit an bei Schl. zu verfolgen. Von den Idealen des „Universums“ und der „Menschheit“ an, die in den „Reden“ ihm so wichtig sind, wird allmählich die Gemeinsamkeit des Geistigen in der Menschheit zu einer der Grundlagen seiner Philosophie. In den Tagen, in denen er Goethe kennen lernte, schrieb er aus Weimar (Br. II. 40): „Der Geist, der in uns allen auf gleiche Art wohnt.“ Aber gerade bei der Theorie des Bewußtseins kommt der Begriff der Gattung zu besonders hervorragender Verwendung. Der Zeitpunkt nämlich, von dem an die Entwicklung des Bewußtseins seinem geistigen Gehalte nach anfängt, wird näher bestimmt als der Punkt des menschlichen Lebens, an dem die „Aneignung der Sprache“ beginnt. In dem Worte „Aneignung“ liegt nun nach Schl., daß diese Sprache schon dem früheren Geschlecht gegeben war, und daß mithin die Aneignung des Sprechens, an das, wie sich zeigte, das Denken geknüpft ist, nur unter der Voraussetzung des Gattungsbewußtseins möglich ist (Ps. 45). Ohne dies Gattungsbewußtsein würde das beginnende Bewußtsein außerhalb des Kreises der Gattung, d. h. in anderen Sprachen und Denkformen, seine Entwicklung suchen. Die Wirklichkeit lehrt jedoch, daß der Mensch nur an das menschliche Bewußtsein anknüpft (Ps. 46). Das Gattungsbewußtsein ist also, scharf ausgesprochen, die Voraussetzung des Bewußtseins überhaupt; denn wenn die Entwicklung des Bewußtseins, seinem geistigen Gehalt nach, mit der Aneignung der Sprache beginnt, für diese Aneignung aber die Voraussetzung das Gattungsbewußtsein ist, so ist das Gattungsbewußtsein die Voraussetzung des Beginns des Bewußtseins, sofern unter diesem nicht einfach die organische Funktion, sondern, gemäß der oben angegebenen Grenzbestimmung, mindestens vor jenen organischen Funktionen, sein geistiger Gehalt verstanden wird.

Zur Kritik mag schon hier eingefügt sein, daß die Zurückführung des Bewußtseins auf das Gattungsbewußtsein an der Psychologie des problematischen ersten Menschen scheitert; wäre in diesem nicht schon die Möglichkeit des Bewußtseins gesetzt, so könnte das Bewußtwerden der anderen nicht stattfinden. Mit anderen Worten: Menschheitsgeschichtlich betrachtet ergibt sich als der Beginn des Gattungsbewußtseins ein Einzelbewußtsein, und nicht umgekehrt.

Selbst wenn man eine Entwicklung der aufeinander folgenden Reihe von Bewußtseins-Komplexen der Einzelnen nur mit Hilfe des Gattungsbewußtseins geschehen läßt, so muß doch dies Gattungsbewußtsein von dem ursprünglich vorhandenen Einzelbewußtsein seinen Anfang genommen haben, infolgedessen das Prinzip der Gattung nur als eine F ö r d e r u n g in der Entwicklung des Bewußtseins des Menschen angesehen werden.

Durch die nahe Beziehung, in die Schl. Sprechen und Denken setzt, wird nun freilich seine Theorie von dem Entstehen des Bewußtseins am Gattungsbewußtsein verständlich. Wenn er nämlich feststellt, daß die Entwicklung des geistigen Gehalts des Bewußtseins, und damit zugleich irgend welche bestimmten Formen desselben, an ein System von organischen Tätigkeiten gebunden sind, so ist damit die Sprache, die auch ein Bestandteil der organischen Tätigkeiten ist, als eine Voraussetzung des geistigen Gehalts des Bewußtseins hingestellt, und da wiederum die Sprache nur im Verkehr der Menschen untereinander, d. h. also der Gattung, zustande kommt, so ist damit nach Schl.s Auffassung der Ursprung des Bewußtseins im Gattungsbewußtsein festgelegt. Alles geistige Bewußtsein hebt danach mit der Sprache an. Die Identität von Sprechen und Denken, die in der Dialektik die Grundlage für den ersten rein logischen Teil derselben bildet, ist also an dieser Stelle der Psychologie begründet; denn schon in der Tatsache, daß ein Mensch gegenüber dem anderen die Sprache verwendet, ist ausgesprochen, daß ein Gattungsbewußtsein vorhanden ist, auf Grund dessen die Aeußerung der Worte zustande kommt. Oder in einem anderen Beweisgange Schl.s ausgedrückt: die organischen Tätigkeiten bilden den Anfang jeder Bewußtseinstätigkeit, also bildet die organische Tätigkeit des Sprechens auch den Anfang des geistigen Gehalts des Einzelbewußtseins überhaupt. Beide Beweisgänge, so lückenhaft sie sein mögen, sind Unterlagen für Schl.s Gleichsetzung von Sprechen und Denken.

Aber es ist nicht nur die geistige Funktion des Denkens, die mit dem Sprechen gleichgesetzt wird, sondern das Bewußtsein im allerweitesten Sinne wird in unmittelbare Nähe des Sprechens gebracht, kann doch Schl. sagen (Ps. 47): „Das Maximum des geistigen Bewußtseins ist das vollkommene Gegenwärtighaben der Sprache“. Schl. selbst scheint hier die Ueberschätzung der Sprache zu fühlen, die in seinen Worten liegt, und erklärt daher jenes Gegenwärtighaben derselben noch einmal im Gegensatz zu einem „bloßen haben“ als „die Kraft des Produzierens in der Kontinuität der menschlichen Sprachtätigkeit“ (Ps. 47). Gerade bei diesen Stellen zeigt sich die schon sonst hervorgehobene Gefahr der Identifizierung der

Gegensätze des Psychischen und Organischen, die hier zu der Identität der organischen Tätigkeit des Sprechens und der psychischen Tätigkeiten des Bewußtseins führt. Bei der Darstellung der Entstehung des Bewußtseins kommt durch diese Identifizierung eine geradezu babylonische Sprachverwirrung in Schl.s Denklehre hinein; so wenn er z. B. am Schlusse der dargelegten Sprachtheorie sagen kann, daß nun die Untersuchung darüber beschlossen ist, „inwiefern das Sein sich in der Seele als Gedanke und Begriff herausbildet“ (Ps. 47).

Aber ebenso wie der Gedanke der Gattung hat auch der Gedanke des Individuums seine engsten Beziehungen zu den für die religiösen Vorstellungen so wichtigen Grundlagen des Bewußtseinsbegriffs. Der Gedanke der einzelnen Persönlichkeit steht insofern in allernächstem Verhältnis zu den im Bewußtsein vorhandenen Tätigkeiten, als die „persönliche Differenz“, die sich zwischen Persönlichkeiten feststellen läßt, trotz der Identität der menschlichen Natur in der Gattung nichts anderes ist als „das quantitative Verhältnis der verschiedenen Funktionen, die in dem betreffenden Einzelwesen vorhanden sind“ (Ps. 236). Die Formel, die die persönliche Eigentümlichkeit eines Menschen beschreibt, hätte also die quantitativen Verhältnisse auszudrücken, in denen die Funktionen des betreffenden Einzelwesens zu den Funktionen, die ihm im „Außeruns“ entsprechen, stehen [1]). Dieser Begriff der Individualität bildet insofern eine Grundlage der Glaubenslehre, als das psychische Leben des Einzel-Individuums den Fund-Ort für die dogmatischen Sätze abgibt; da sich Schl. entscheidet, nicht die Sätze über Gott oder über die Welt, sondern die über den Menschen im allgemeinen zu der Form seiner dogmatischen Sätze zu machen, so ist der seit den „Reden“ gewonnene Gedanke des religiösen Individuums eine unmittelbare Voraussetzung seiner Glaubenslehre.

Damit steht nicht im Widerspruch, daß der Begriff der Gattung in der Form des Gemeinde-Gedankens innerhalb der Gl.L. die andere Seite des Gegensatzes zum Ausdruck bringt. Bei der Einordnung der Dogmatik in das Wissenschaftssystem erscheint ja die Gemeinde, also die spezialisierte Form des Gattungsbewußtseins, als Subjekt der dogmatischen Aussagen gewählt zu sein; allein es wurde gezeigt, daß von Anfang an, methodisch angesehen, an die Stelle einer empiristischen Sammlung des in der Gemeinde vorhandenen Bestands an dogmatischen Sätzen eine Darlegung der darstellend-belehrenden Sätze des religiösen Einzelwesens trat. Während also der Gedanke der Gattung und der Gemeinde in den Auf-

1) cf. A. Frohne, Der Begriff der Individualität bei Schl., 27 ff.

stellungen der Dogmatik, was die methodische Auffindung der Sätze anlangt, sehr zurücktritt, läßt sich doch, zumal gegen Schluß der Gl.L., ein stärkeres Hervortreten dieses Gedankens bei der Bildung bestimmter Theorien feststellen; freilich nicht in dem Sinne, als ob die Glaubenssätze der Gemeinde nun stärker verwendet würden als zu Beginn der Gl.L., sondern nur in dem Sinne, daß das in den dogmatischen Sätzen Ausgesagte in stärkerem Maße auf das Vorhandensein einer Gemeinde angewendet wird. Beispiele können die Art, wie der Begriff der Gattung hier seine Bedeutung erweist, zum Ausdruck bringen. So wird der Gedanke des stellvertretenden Todes Christi, d. h. seiner stellvertretenden Ueberwindung des Uebels, darauf zurückgeführt, daß in jeder menschlichen Gemeinschaft, sofern sie als ein abgeschlossenes Ganzes betrachtet werden kann, ebenso viel Uebel ist als Sünde; „sodaß zwar das Uebel die Strafe der Sünde ist, nicht aber jeder einzelne gerade d a s Uebel vollständig und ausschließend leidet, was mit seiner persönlichen Sünde im Zusammenhang steht“ (Gl.L. § 104, 4). Christus mußte also, um Sünde und Uebel hinwegzunehmen, in die menschliche Gemeinschaft eintreten, um an der in dieser Gemeinschaft vorhandenen Sünde, selbst ohne Sünde und daher selbst auch ohne Uebel, doch an der Gemeinschaft des sündlichen Lebens und des daraus immer wieder erzeugten Uebels teilnehmen zu können. So kann von ihm gesagt werden, daß das, was er in dieser Gemeinschaft litt, seinen Grund in der Sünde hatte, und daß infolgedessen auch die Ueberwindung der Sünde und des Uebels dadurch zustande kommt, daß er dieselbe Gemeinschaft in s e i n Leben aufnimmt. In dieser Theorie ist also der Gedanke der Stellvertretung in den der persönlichen Gemeinschaft oder des Bewußtseins dieser Gemeinschaft umgewandelt. Eine ebenso bedeutende Rolle spielt der Gedanke der Gemeinschaft bei Besprechung des königlichen Amtes Christi, wo das Tun, welches von Christus in Ausübung dieses Amtes ausgeht, als ein solches bezeichnet wird, das die S e l i g k e i t d e r G e m e i n s c h a f t d e r G l ä u b i g e n zum Ziele hat (Gl.L. § 105, 1).

Ohne das Gattungsbewußtsein sind weder die einzelnen dogmatischen Sätze noch auch die Grundlagen des Religionsbegriffs verständlich. Doch ist die Stufenreihe der Gegensätze bei der Gegenüberstellung von Einzel- und Gattungsbewußtsein noch nicht erschöpft.

3. Objektives und subjektives Bewußtsein; die Bewußtseinsstufen.

Schleiermachers Psychologie ist in der wissenschaftlichen Forschung so sehr gegenüber seiner Dialektik zurückgetreten, daß ge-

wisse Grundlagen seines Denkens, die nur aus der Psychologie Aufklärung finden können, bisher im Dunkeln geblieben sind. Ausdrücklich muß dabei hervorgehoben werden, daß die gelegentliche Behandlung der psychologischen Grundlagen Schl.s, wie sie in den größeren zusammenfassenden Werken über seine Philosophie vorliegt, meist nicht in das Innere seiner Auffassung eingedrungen ist. Das gilt speziell auch von der Darstellung, die Schl.s Analyse des Bewußtseins gefunden hat.

Einzelbewußtsein und Gattungsbewußtsein machen inbezug auf eine andere Einteilung des Bewußtseins je eine doppelte Entwicklung durch, nämlich inbezug auf die Einteilung in objektives und subjektives Bewußtsein. Hierbei muß der grundlegende Irrtum, der sich bei W. Bender inbezug auf das Gattungsbewußtsein findet, aufgedeckt werden, wonach „unser enges individuelles Selbstbewußtsein sich auf der objektiven Seite zum Gattungsbewußtsein erweitere“ (W. Bender a. a. O. S. 16). Es läßt sich mit Leichtigkeit nachweisen, daß die Entwicklung des Gattungsbewußtseins auf der subjektiven Seite des Bewußtseins von Schl. als viel wichtiger angesehen wird als die im objektiven Bewußtsein. Während nämlich auf der objektiven Seite des Bewußtseins das Denken im Einzelbewußtsein nicht wesentlich verschieden ist von dem Denken im Gattungsbewußtsein, ist der Unterschied auf der subjektiven Seite überaus wichtig, oder, wie Schl. sagt, sind die „eigentlich geselligen Empfindungen“ durchaus verschieden von den sogenannten „selbstischen Empfindungen“. Oder aber es heißt in verwandten Gedankengängen Schl.s: die Anerkennung des menschlichen Lebens, das sich selbst überall gleicht, ist auf der Seite des subjektiven Bewußtseins die Ermöglichung eines erweiterten und erhöhten Lebens (Ps. 519); d. h. nur in dem durch die Gattung ermöglichten höheren und weiteren Leben kommt es zu eigentlich menschlichem Leben, und zwar vollzieht sich dieser Entwicklungsprozeß auf der subjektiven Seite des Bewußtseins.

Der Gegensatz des subjektiven und objektiven Bewußtseins stellt sich im einzelnen folgendermaßen dar: Obwohl das Bewußtsein selbst durch das „Außer-uns“ entsteht, läßt sich ein Bewußtsein von dem Außer-uns und ein Bewußtsein von dem Selbst unterscheiden. Wie mit der Setzung des Ich immer auch ein Nicht-Ich gesetzt ist, so ist mit dem Selbst ein Außer-uns gesetzt; aber eben diese Erkenntnis des Selbst erwächst erst an dem Bewußtwerden des Außer-uns. Anders ausgedrückt: erst im Moment des Bewußtwerdens treten Außer-mir und Ich auseinander.

Diese Theorie des Bewußtseins deckt sich durchaus mit der in der philosophischen Ethik (Eth. 28/29) dargelegten Theorie. Da-

nach geht das geistige Leben bei Schl. auf in dem gegensätzlichen Verhalten der Intelligenz zur Organisation: „Ursprünglich ist in jedem Bewußtsein einer Aktion, daß wir der eine Faktor sind, das außer uns Gesetzte der andere“ (Eth. 29). Auf Grund dieser Unterscheidung eines Faktors der Intelligenz und eines Faktors der Organisation ergibt sich die Möglichkeit, daß im Bewußtsein selbst beide Faktoren in gegensätzlicher Beziehung zueinander auftreten. Das Sein der Dinge kann, gemäß den in dem Dinglichen vorhandenen doppelten Einwirkungen des Geistigen, in doppelter Gestalt auch in das Bewußtsein kommen, nämlich einerseits in der Form des Einwirkenden, woraus sich das objektive Bewußtsein ergibt, und andererseits in der Form des Wie-gewordenen, woraus sich das Selbstbewußtsein oder subjektive Bewußtsein ergibt (Ps. 503).

Wie es sich für jeden regelrechten Gegensatz geziemt, so ist auch bei dem Gegensatz des subjektiven und objektiven Bewußtseins die höchste Spannung derjenige Zustand, welcher für den über die beiden Gegensätze übergreifenden Begriff die höchste Entwicklungsstufe bedeutet. Das Selbstbewußtsein bildet nicht etwa für sich eine Linie, die zu der höchsten Entwicklung des Lebens führt, sondern mit dieser Linie muß die andere des objektiven Bewußtseins Schritt halten; obwohl im einzelnen Moment das Selbstbewußtsein oder subjektive Bewußtsein nur dann die höchste Stufe erreichen kann, wenn das objektive Bewußtsein in demselben Moment zurücktritt und nur als Minimum vorhanden ist, so ist auf der anderen Seite inbezug auf die Lebensstufen das größtmögliche Oszillieren zwischen Selbstbewußtsein und objektivem Bewußtsein der Höhepunkt: „Die Vollständigkeit des Selbstbewußtseins in Verbindung mit dem objektiven Bewußtsein bildet die ἀκμή.“ Vor und nach dieser auf dem Gebiete des psychischen Lebens erreichten höchsten Spannung ist die Stetigkeit des Bewußtseins, eben in Ermanglung jenes Gegensatzes, loser, und damit auch die Kontinuität des Ichsetzens verringert. Gerade in diesem Umstande, daß die Lebensperiode die höchste ist, in der der Gegensatz zwischen den beiden Arten des Bewußtseins der größte ist, ist schon die Beobachtung ausgesprochen, daß das Ineinander der Gegensatzglieder bei dem vorliegenden Gegensatzpaar von besonderer Bedeutung ist. Weil nämlich das Enthaltensein des oppositum in dem jeweilig herrschenden Gegensatzgliede über das Maß eines Minimums hinauszugehen scheint, läßt das Schema ein so deutliches Auseinandertreten der Gegensätze, wie es sonst gelegentlich stattfindet, nicht zu. „Nichts kann r e i n e Wahrnehmung werden, weil es durch die Beziehungen auf den Trieb bedingt ist“ (Ps. 506), d. h. eine völlig reine Ausprägung des objektiven Bewußtseins ist

nicht möglich, weil der Impuls in jedem Momente des objektiven Bewußtseins von einer Regung des subjektiven Bewußtseins ausgeht; und ebenso: „Nichts kann Selbstbewußtsein werden, weil es sich vom einwirkenden Objekt nicht losreißen kann", d. h. das Selbstbewußtsein kann deswegen nie in völlig reiner Form erscheinen, weil bei dem Zusammensein des organischen und des psychischen Faktors in jeder geistigen Tätigkeit sich die Seele von dem einwirkenden Objekt nicht völlig losmachen kann. Wenn der Mensch trotzdem danach strebt, möglichst zur Klarheit des Gegensatzes zu kommen, so zeigt sich darin die Freiheit seines Geistes, mit der er über das Chaotische, das auf der untersten Bewußtseins-Stufe stets vorhanden ist, hinauszukommen sucht.

Bei der gegenseitigen Bedingtheit der verschiedenen Gegensatzpaare, die zur Erklärung des Bewußtseins von Schl. herangezogen werden, ist es nicht wunderbar, daß sich eins aus dem andern nicht in einer gerade fortlaufenden Linie bis hin zu dem letzten entwickeln läßt, sondern daß alle ineinanderlaufen. So ist z. B. der Gegensatz des objektiven und subjektiven Bewußtseins auf verschiedene andere Gegensatzpaare angewendet, wodurch dann eine Vierteilung entsteht; ebenso aber sind auch andere Gegensätze auf den des objektiven und subjektiven Bewußtseins bezogen, so daß sich dieser wiederum als der übergeordnete erweist. So steht es auch mit der bei Schl. festzustellenden Entwicklung des Bewußtseins, die sich einerseits in eine extensive und andererseits in eine intensive auseinanderlegt. Diese Einteilung tritt jedoch in der Psychologie völlig zurück gegenüber der Anordnung nach drei Bewußtseinsstufen, in denen das Gegensatzschema zu einer eigenartigen Anwendung kommt. Der Gegensatz des Extensiven und Intensiven spielt dagegen in der Erziehungslehre eine wichtige Rolle (cf. W. III, 9, S. 621 ff.).

Die Stufen des Bewußtseins sind in der Dialektik, in der Psychologie und der Glaubenslehre gleich wichtig; doch findet sich nirgends ein treffenderes Beispiel für diesen Stufengang des Bewußtseins im einzelnen als bei der Behandlung des Gottesbewußtseins in der Dogmatik. Während in der Dialektik das allmähliche Aufsteigen des Bewußtseins nur auf der objektiven Seite desselben geschildert wird, indem nämlich eine Entwicklung von 1. den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes durch 2. die traditionelle Auffassung wissenschaftlicher Elemente zu 3. der Philosophie oder vollkommenen Entwicklung des Bewußtseins dargestellt wird, wird in der Psychologie dies allmähliche Aufsteigen auf das Gesamtgebiet des Bewußtseins bezogen (Dial. IV f.; Ps. 493). Die unterste Stufe des Bewußtseins, die in der Psychologie geschildert wird, ergibt sich aus der Vergleichung mit dem tierischen Bewußtsein. Im An-

fang ist in jedem menschlichen Bewußtsein ein „Verschlossensein des Sinnes“ vorhanden, das bei den Tieren auf den Erhaltungstrieb berechnet ist und ihnen instinktiv Schädliches vorenthält (Ps. 505). Dieser erste Zustand des Menschen, in dem ihm alles gleichgültig ist, wird jedoch durch das menschliche „Geöffnetsein gegen das Gesamte“ allmählich auf eine höhere Stufe gehoben, weil dieses Geöffnetsein nicht wie das partielle der Tiere nur in einer auf den Trieb bezüglichen Tätigkeit endet und dann spurlos verschwindet, sondern weil dadurch eine „Anordnung des geteilten Seins und des vereinzelten Daseins“ (Ps. 506) ermöglicht wird. Damit aber ist es zu Gegensätzen gekommen, und mit Gegensätzen hebt ja alles psychische Leben des Menschen an; also ist damit die zweite Stufe des psychischen Lebens erreicht. Je schärfer die Gegensätze auseinandertreten, je klarer sich der Gegensatz herausgebildet hat, je reiner das Ich von der Außenwelt geschieden wird, je bestimmter das Selbstbewußtsein von dem objektiven Bewußtsein getrennt werden kann, desto höher steht das geistige Leben. Und trotzdem gibt es noch eine höhere dritte Stufe, die nicht in dem Gegensatz, sondern in der Identität enthalten ist, eine Stufe, die vermöge der Einheit der Gegensätze noch über der Stufe jener erstrebten Klarheit steht. Diese Einheit wird jedoch nicht durch eine Verringerung der Schärfe der Gegensätze erreicht, sondern nur auf einem Wege, der über das größtmögliche Auseinandertreten der Gegensätze führt. Worin diese höhere Einheit liegt, ist im Anschluß an das über den Gottesbegriff Gesagte und in der Gefühlstheorie zu finden. Inbezug auf die menschlichen zeitlichen Entwicklungsstufen dagegen ist die dritte Stufe nicht wieder eine noch höhere als die zweite, sondern im Verlauf des menschlichen Lebens tritt allmählich nach der größten Klarheit der Gegensätze wieder eine Vermischung derselben ein, die dem Chaotischen der Anfänge des Bewußtseins naherücken kann. Es zeigt sich also, daß das für alle psychischen Phänomene geltende Entwicklungsschema des Gegensatzes auch für die Entwicklung des Bewußtseins gilt. Inwieweit dabei die Triplizität der Momente, die bei Fichte das Selbstbewußtsein als Tathandlung durchmacht, vorbildlich gewesen ist, wäre genauer zu untersuchen.

In diese Entwicklung des Bewußtseins lassen sich alle gegensätzlichen Einteilungen desselben sehr wohl einordnen; anders steht es jedoch mit den drei Funktionen, die damals wie heute gemeinhin als Seelenvermögen unterschieden werden, nämlich Denken, Fühlen und Wollen. Ein interessanter Beleg dafür, wie wenig diese Dreiteilung des Bewußtseins in Schl.s System paßt, weil dasselbe ganz auf die Zweiteilung angelegt ist, ist in dem Umstande zu finden, daß in den Vorlesungen Schl.s über Psychologie diese Drei-

teilung der Seele niemals behandelt wird. Selbst das Denken, das in drei verschiedenen Formen, nämlich als Gewolltes, ohne das Wollen und gegen den Willen, untersucht wird (Ps. 218 ff.), wird, trotzdem die Funktion des Wollens in engste Beziehung zu den einzelnen Akten des Denkens tritt, nicht nach d e r Seite hin untersucht, ob andere geistige Tätigkeiten ihm nebengeordnet sind und mit ihm zusammen ein Einteilungsschema für die Seele abgeben würden. In der Psychologie von 1830 z. B. wird an sämtlichen Stellen, wo das Denken näher behandelt wird, eine derartige Gleichordnung mit anderen Seelentätigkeiten völlig verschwiegen (cf. Ps. 511. 515. 516. 518. 523). Daraus ergibt sich, daß die Dreiteilung Schl.s Psychologie völlig fern lag, und daß nur der Anschluß an die „Vermögen" der zeitgenössischen Philosophie an einigen Stellen ihn dazu verleitet, dies Schema in anderen Disziplinen anzuwenden. Die Stelle der Psychologie, die diese Einteilung nach Seelenvermögen für „etwas ganz richtiges" erklärt (Ps. 60), dürfte, als im Widerspruch zu den übrigen Ausführungen stehend, auf einen Fehler der Nachschrift (nicht Manuskript!) zurückzuführen sein oder sich aus einer leichteren Redewendung des Vortragenden erklären.

Unter diesen Umständen ist es auffällig, daß in der Gl.L. (Gl.L. § 3, 3) die Frage erörtert wird, ob in diesen drei Seelentätigkeiten der Bestand der Seele erschöpft ist. In Form einer Untersuchung über den „Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts", die als „Geliehenes aus der Seelenlehre" angesehen werden will, wird die Frage behandelt, ob es zu jenen drei Tätigkeiten noch eine vierte gibt, durch deren Hinzuziehung die Tätigkeiten der Seele erschöpft würden. Schl. verneint dies in der Form, daß er im wesentlichen unter Insichbleiben die beiden Funktionen des Denkens und Fühlens und unter Aussichheraustreten die Funktion des Wollens gefaßt sein läßt und dann aus der Tatsache, daß es zu Insichbleiben und Aussichheraustreten außer der Einheit der beiden kein Drittes geben könne, den Schluß zieht, daß auch Denken, Fühlen und Wollen eine erschöpfende Einteilung der Seele abgeben. Es erscheint völlig ungerechtfertigt, warum Schl. mit seiner Zweiteilung jene Dreiteilung mitführt und für sie dasselbe bewiesen zu haben meint, wie für jene; im Gegenteil wird gesagt werden müssen, daß ihm eine „apagogische Beweisführung" (Gl.L. § 3, 3) nicht gelungen ist. Nur um über das für seinen Religionsbegriff so wichtige Gefühl etwas beweisen zu können, wird die Dreiteilung in die Zweiteilung hineingebracht. Durch diese Hineinbringung der drei Funktionen hat Schl. gegen seinen Willen einen anderen Beweis geführt, der für die Gl.L. von großer Bedeutung ist, nämlich daß seine Definition der Religion als Gefühl dieselbe von vornherein in eine

Beziehung zu der alten Dreiteilung gesetzt hat; anders ausgedrückt: daß die Festlegung der Religion auf das Gefühl, die zu einer Zeit erfolgt ist, als die Dreiteilung für Schl. noch galt, für die schematische Zweiteilung durch das Gegensatzschema einen schweren Anstoß bedeutet. Es ergab sich für ihn daraus die Aufgabe, seine im Gegensatzschema aufgebaute Psychologie mit einer z. T. früher entstandenen Religionspsychologie auszugleichen.

4. Die Grundlagen des Gegensatzes von Rezeptivität und Spontaneität.

So sehr auch Schl. noch an einigen Stellen dem gewohnten Geleise der psychischen Analyse folgt und gerade inbezug auf den Religionsbegriff sich von der Dreiteilung nicht völlig lösen kann, so ist doch das Grundschema seiner psychologischen Einteilung ein anderes, im eigenen System gewachsenes, nämlich der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität.

Es sind allerlei Gegensatzpaare, die in der Geschichte des Denkens Schl.s zu diesem Hauptgegensatz des psychischen Geschehens hingeführt haben. Schon in der Geschichte der Philosophie stellt Schl. Gegensätze fest, die in dieser Richtung liegen, vor allen denjenigen von Tun und Leiden (W. III, 4, S. 118 u. a. m.). In der Auffassung der antiken Philosophie ist ihm dieser Gegensatz der Angelpunkt geblieben, von dem aus alles andere verständlich wird. Das „Ineinander von Tun und Leiden“ hat Schl. noch im Jahre 1832 als die „Definition der Alten vom Sein“ hingestellt (Eth. 28). Er selbst ermöglicht durch eine hieraus abgeleitete Theorie (Eth. 30) die Fassung des Bewußtseins unter dem Gegensatzschema, indem er nämlich (in einer im Jahre 1832 unmittelbar nach der zuvorerwähnten geschichtlichen Bemerkung niedergeschriebenen Notiz, Eth. 30) zunächst das Sein durch den Gegensatz von Tun und Leiden teilt; und da nun das leidende unter der Potenz des tuenden steht und umgekehrt, ergibt sich für den Grundgegensatz des Seins, den des Geistigen und Dinglichen, die Möglichkeit, eine Abstufung des Dinglichen mit einem Maximum von Geistigem zu einem Minimum desselben und ebenso Geistiges mit einem Maximum von Dinglichem bis hin zu einem Minimum von Dinglichem zu denken. Demnach ist auch für das Werk des Dinglichen im Geistigen, d. h. für das Bewußtsein, durch den Gegensatz von Tun und Leiden diejenige Abstufung vom Maximum zum Minimum gegeben, die im Bewußtsein eine Teilung allererst möglich macht.

Neben dem Gegensatz von Tun und Leiden führt zu der Haupteinteilung des Bewußtseins in Spontaneität und Rezeptivität auch noch ein anderer Gegensatz, der sich aus dem „gemeinen Leben“

am besten zu erklären scheint, nämlich der des Außen und Innen. Diese Gegenüberstellung von Selbst und Außer-mir, von Ich und Außer-ich, von Inneres und Außenwelt, die in der Psychologie oft auftritt (cf. Ps. 66. 501. 502. 505. 506), wird auch bei der Entwickelung der Begriffe Spontaneität und Receptivität verwendet. Die Ueberzeugung, daß das „eigentliche Innere“ eines Menschen (cf. Briefe IV, 87 von 1803) eine dem Außen gegenüberstehende Größe ist, läßt sich ja gleichfalls bei Schl. weit zurückverfolgen, wie ja überhaupt der Gegensatz des „von außen gekommenen“ und des „von der Seele selbst erzeugten“ Schl. aus der Geschichte der Philosophie (cf. z. B. W. III, 4, S. 268) geläufig war. In der Psychologie von 1818, wo mit dem Ich die Abgeschlossenheit der einzelnen menschlichen Seele eine besondere Rolle spielt, heißt es (Ps. 416) bei Besprechung des ursprünglichen Gegensatzes der geistigen Tätigkeiten („durch sich selbst“ und „durch den Leib“): „Indem wir nun hier das einzelne Leben betrachten, so ist jedem alles übrige entgegengesetzt.“ Grundsätzlicher läßt sich der Gegensatz des Selbst zur Außenwelt nicht aussprechen.

Endlich ist es noch ein dritter Gegensatz, der den Unterbau zu unserm Hauptgegensatz bildet und den ersterwähnten Gegensatz, den von Tun und Leiden, mit demjenigen des Außen und Innen in eigentümlicher Weise kombiniert: es ist der von Wirkung und Gegenwirkung. Es gibt nämlich Veränderungen in dem Sein (Ps. 63); jeder Wechsel der Bestimmtheit jedoch läßt sich auf Gegensätze zurückführen. Unterschiede, die durch den Gegensatz erklärt werden, machen eine Unterordnung des einen Gegensatzgliedes unter das andere notwendig, die sich in der Form vollzieht, daß das eine von beiden zum Subjekt einer bestimmten Tätigkeit, das andere zum Objekt derselben gemacht wird. Die Tatsache, daß ein Glied des Gegensatzes auf das andere wirkt, ist die Erklärung für alle möglichen Unterschiede in der Wirklichkeit. Auf den Gegensatz des Innen und Außen übertragen, ergibt sich also: es gibt Veränderungen in dem lebendigen Sein, die mit einer Einwirkung des Außen auf das Innen anheben, und andere, die mit einer Einwirkung des Innen auf das Außen anheben; im ersten Fall wird das Gegensatzglied „Innen“, im zweiten Falle das Glied „Außen“ untergeordnet. Nun aber ist in jedem Gegensatzgliede das entgegengesetzte Glied bereits in einem Minimum vorhanden. Infolgedessen kann die Einwirkung nie völlig einseitig sein, sondern muß von einer mehr oder minder großen Gegenwirkung begleitet werden. So wird jede Einwirkung, die im Außen beginnt, erst durch den innern Grund befestigt und vollendet; andererseits werden diejenigen Veränderungen des lebendigen Seins, die mit einer Tätigkeit des Innern beginnen,

doch auch durch die Gegenwirkung des Aeußern bestimmt. Vom Gegensatzschema aus verstanden, hat Schl. daher ganz recht, wenn er nach Entwickelung dieses Gegensatzes feststellt (Ps. 64): „So haben wir allerdings in dieser Formel von primitiven Wirkungen und Gegenwirkungen, von Aktion und Reaktion, einen Gegensatz, und dieser ist von unserer Erklärung aus ein bestimmtes Teilungsprinzip für alle Veränderungen, die in dem Lebendigen vorgehen können."

Auch aus dem Begriff des Lebendigen wird die Notwendigkeit des Schemas von Wirkung und Gegenwirkung begründet. Wenn nämlich, wie Schl. aus dem „gemeinen Leben" folgert, das Lebendige darin seine Eigentümlichkeit hat, daß es den Grund seines Verhaltens zum Teil in sich selbst trägt, so läßt sich aus dieser Eigentümlichkeit folgern, daß es nichts ohne Gegenwirkung erleidet; aber ebenso wirkt es auch selbst auf eine ursprüngliche Weise ein. Die Einwirkungen selbst dürfen nicht einfach auf die Mitwirkungen zurückgeführt werden; denn sonst würde doch hier die ursprüngliche Setzung vernichtet werden, daß das Lebendige den Grund seines Verhaltens zum Teil in sich selbst trägt. Das Leben würde ganz passiv werden und eine mechanische Erklärung desselben eintreten, „wonach alles darin von den äußeren Dingen abhängt" (Ps. 418). Ebenso darf auf der andern Seite der universelle Prozeß, d. h. das Dasein der Dinge nicht völlig passiv sein, woraus sich ergibt, daß dasselbe Schema von selbsttätigen Einwirkungen neben Gegenwirkungen auf das Außer-mir übertragen werden muß. Eine Wirkung im Ich hat immer eine Mitwirkung im Außer-mir zur Begleiterscheinung, und eine Wirkung des Außer-mir hat immer eine Gegenwirkung des Ich zur Folge. Der individuelle und der universelle Prozeß greifen ständig ineinander, so daß auch hier ein „fließender Gegensatz des mehr und minder oder ein Zustand der Oszillation" sich ergibt. So läßt sich das Schema des Maximum und Minimum auch auf die Gegensätze des Außen und Innen inbezug auf die in jedem enthaltenen Gegensatzpaare von Wirkung und Gegenwirkung anwenden.

Dieser besonders deutlichen Darstellung des Gegensatzes von Wirkung und Gegenwirkung, die sich in der Vorlesung über Psychologie von 1818 findet und in den Randbemerkungen von 1822 bereits ganz auf den Gegensatz von aufnehmenden und ausströmenden Tätigkeiten zugespitzt wird, entspricht in der Vorlesung von 1830 eine Gegenüberstellung der beiden Seiten des Lebens, die in dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität gipfelt. Es wird dabei durch den Gegensatz von Einwirkung und Mitwirkung eine Brücke geschlagen zu dem Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätig-

keit, indem in jedem Akte der Mitwirkung eine Empfänglichkeit entweder der Seele oder aber des Außen vorausgesetzt wird und andererseits in jedem Akte der Einwirkung eine Selbsttätigkeit des Individuums oder aber des Universums notwendig erscheint. Dieser Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit, auf das Individuum angewendet (Ps. 497), ist identisch mit demjenigen von Spontaneität und Rezeptivität.

Nachdem so die verschiedenen Ansatzpunkte des Gegensatzes von Spontaneität und Rezeptivität geschildert worden sind, wird im folgenden auf Grund der Nachschrift der Psychologie von 1830 die Entwickelung des Gegensatzpaares zusammenfassend dargestellt, wobei die Stufen der Entwickelung noch einmal von selbst heraustreten. Der Ausgangspunkt für den Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität ist der Begriff des „Lebens"; auf dem Gebiet des Lebens nämlich spielt sich jener Gegensatz ab. Um auf diesem Gebiete den Gegensatz aufzuweisen, wird speziell der Begriff der lebendigen Einheit verwendet. Das Merkmal alles Lebendigen ist, daß es den Grund seiner Veränderung zum Teil in sich selbst trägt. Damit ist für Schl. jedesmal der andere Satz schon mitgegeben, daß der Grund der Bestimmtheit z. T. außerhalb der betreffenden lebendigen Einheit liegen muß. Und durch den so erreichten Unterschied von mehr von innen ausgehenden und mehr von außen ausgehenden Tätigkeiten ist das Gegensatzschema bereits gesichert; denn es ist leicht zu erkennen, daß mit jenem Mehr und Minder wieder der ganze Gegensatz des Maximum und Minimum, des Hervor- und Zurücktretens, mitgesetzt ist. Es ist daher nicht wunderbar, daß Schl. den bisher geschilderten Gedankengang so fortsetzt: „Ein solcher Unterschied läßt sich aber immer auf einen Gegensatz zurückführen, was freilich nur dadurch geschehen kann, daß man das eine dem andern auf eine bestimmte Weise unterordnet" (Ps. 63). Diese Unterordnung des einen unter das andere vollzieht Schl. in der Weise, daß er in dem lebendigen Sein solche Veränderungen unterscheidet, die mit einer Einwirkung von außen beginnen und dann erst durch den inneren Grund befestigt und vollendet werden, und solche Veränderungen, die mit der Tätigkeit des inneren Grundes beginnen und dann durch die Gegenwirkung des äußeren bestimmt werden. Mit dieser Formel von „Aktion" und „Reaktion" denkt Schl. ein Teilungsprinzip für alle Veränderungen des Lebendigen gefunden zu haben.

Es ist zu beachten, daß wir hiermit noch nicht bei dem Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität angelangt sind. Mit dem Gegensatz von Aktion und Reaktion nämlich ist noch garnicht gesagt, daß es sich um eine Person handelt — „lebendige Ein-

heit“ ist ein weiterer Begriff als „menschliche Seele“ (cf. S. 63); — sondern bisher ist der Gegensatz auf das lebendige Sein bezogen worden, in dem freilich bereits eine Unterscheidung von Innen und Außen gelegentlich stattfand. Um von dem Gegensatz von Aktion und Reaktion zu demjenigen von Spontaneität und Rezeptivität vorzudringen, bedarf es einer Einfügung, die in den diesbezüglichen Stellen bei Schl. verschleiert ist. Der Weg zu dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität führt nämlich über den andern von Individuum und Universum, d. i. lebendigem Einzelwesen und Gesamtheit des übrigen Seins. Im „lebendigen Einzelwesen“ und „der Gesamtheit des übrigen Seins“ treten nämlich Innen und Außen in spezialisierter Form einander gegenüber. Dadurch ergibt sich die Möglichkeit, daß Aktion und Reaktion sozusagen nicht mehr als im Chaos befindlich aufgefaßt werden, sondern auf diesen Gegensatz des Individuums und Universums Anwendung finden. So erst handelt es sich mit Recht in der Schl.schen Terminologie um eine „Einwirkung von außen“, der eine „Gegenwirkung von innen“ entspricht. Die letztere findet statt, indem das Innere das Merkmal des Lebendigen, das „den-Grund-seiner-Veränderung-in-sich-selbst-haben-wollen“, zu erhalten sucht (Ps. 64). Andrerseits gibt es ein „Ausströmen des Lebendigen gegen die Gesamtheit“. Wie nun das Lebendige sich erhalten will in seinem individuellen Prozesse gegenüber dem Eindringen des Aeußeren, „so werden wir auch das Sein der Gesamtheit als Kontinuität des universellen Prozesses ansehen, und wie die Gegenwirkung des Lebendigen gegen die auf Zerstörung des individuellen Prozesses ausgehende äußere Tätigkeit gerichtet ist, so wird auch die ausströmende Tätigkeit des Lebendigen an dem Universellen sich brechen, da sonst der universelle Prozeß zersört würde“ (Ps. 65).

Um von hier aus zu dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität zu gelangen, müssen wir nun noch einen dritten Schritt tun. Wie wir sahen, spielte sich der erste Gegensatz, zu dem wir von dem ursprünglichen „Unterschied“ aus gelangten, der von Aktion und Reaktion, auf dem Gebiete des „Lebens“ ab, ohne daß in diesem Gegensatz ein Subjekt für die eine oder die andere Tätigkeit mitgedacht wurde. Wir gingen dann weiter zu d e r Gestalt des Gegensatzes von Aktion und Reaktion, wie sie sich im Anschluß an den Gegensatz des Individuellen und Universellen darstellt; das Individuum und das Universum treten sich in dem so gebildeten engeren Gegensatz gegenüber, indem das eine im einzelnen Fall die Einwirkung und das andere die Gegenwirkung ausübt. Nunmehr wird das Gebiet des Gegensatzes noch wieder verengert, indem es auf das eine von beiden, nämlich das Individuum, be-

schränkt wird und dessen beide Verhaltungsweisen: eben Einwirkung und Gegenwirkung betrachtet werden. Diese beiden Tätigkeiten des Individuums heißen Spontaneität und Rezeptivität. Sie spielen nicht auf dem allgemeinen Schauplatz des Lebens (so der ursprüngliche Gegensatz von Aktion und Reaktion), auch nicht auf dem Schauplatz der Wechselwirkungen von Individuum und Universum, sondern innerhalb des Tätigkeitskreises des Individuums selbst gegenüber dem Universum. Für die Entwicklung des Grundgegensatzes der Seele ist also der Gang bei Schl. folgender: Der Unterschied eines Innen und Außen bereitete den Gegensatz vor; der Prozeß von Aktion und Reaktion galt für die „lebendige Einheit", derselbe fand sich spezialisiert in der Einwirkung und Gegenwirkung zwischen Individuellem und Universellem; und innerhalb des Individuellen gab sich dieser Gegensatz als der von Spontaneität und Rezeptivität.

Einige nähere Bestimmungen darüber, wie diese Tätigkeiten des Individuums zu denken sind, müssen hier eingefügt werden. Zunächst verlangt Schl.s Theorie über das Ineinander der verschiedenen Tätigkeiten oder die Identität der Gegensätze, daß weder die Aktion noch die Reaktion als ein Moment für sich angesehen werden, sondern jedes nur mit dem andern denkbar ist. Einwirkung und Gegenwirkung sind nicht zwei für sich bestehende verschiedene Momente, sondern bestehen in einem Moment zusammen. Speziell nun auf Rezeptivität und Spontaneität übertragen, ergibt sich hieraus, daß jede spontane Tätigkeit schon im Moment ihres Auftretens an einer äußeren Gegenwirkung sich bricht, und daß jede rezeptive Tätigkeit noch in dem Moment der Einwirkung zustande kommt (Ps. 64). Daß überhaupt eine innere und eine äußere Wirkung stets zusammen sind, folgt aus der Bestimmung des Begriffs des Lebendigen. Das weitere, daß beide in demselben Moment enthalten sind, folgt aus dem Gedanken des Ineinander der Gegensätze. Nach Schl. wäre ja die Kontinuität des Seins des Individuums vernichtet, wenn seine Gegenwirkung gegen eine stattgehabte Einwirkung in einem von dieser völlig getrennten Akte erfolgte.

Eine zweite Folgerung ist die, daß das ganze Leben des Menschen in einer Beziehung zu dem Außen steht. Denn da die psychischen Tätigkeiten durch die Klassifizierung in spontane und rezeptive in umfassender Weise bestimmt sind, jede solche Tätigkeit aber nicht denkbar ist ohne eine äußere Einwirkung oder Gegenwirkung, so ist das Außen in jeden Moment des Menschen verflochten. Es wird sich also in jedem psychischen Moment — so auch in dem der Reli-

gion — eine Beziehung zu dem Außen feststellen lassen. Diese Beziehung gegenüber dem Außen ist in dem Religionsbegriff der „Reden“ viel deutlicher gewesen als in dem späteren; die „Anschauung“, die zur psychologischen Bestimmung des Religionsbegriffes der „Reden“ benutzt wird, sagt dies schon durch ihren Namen. Auch steht sie der „Weltanschauung“, die als das höchste Ziel der Rezeptivität angesehen wird, sehr nahe. Aber auch die weltbildende Darstellung, die von der Spontaneität auf dem Höhepunkt ihrer Entwickelung erreicht wird, entspricht einem aktiven Bewußtseinselement, das in den „Reden“ eine große Rolle spielt, nämlich dem „Gefühl“. Bei der näheren Beschreibung dessen, was Schl. unter „Gefühl“ versteht, wird sich zeigen, daß dieser Begriff allmählich eine Wandlung durchgemacht hat, die als ein Weg von dem Ausdruck der Aktivität in der Religion zu der in ihr enthaltenen Passivität beschrieben werden kann. Ob nun aber Anschauung und Gefühl oder Rezeptivität und Spontaneität die zwei Wirkungsarten des religiösen Verhaltens des Menschen sind: sowohl in jener Doppelbestimmung der „Reden“ wie in dem Gegensatzpaar der Vollendungsepoche ist die Notwendigkeit einer Beziehung zur Welt ausgesagt; beide Male in der Gegenüberstellung eines einwirkenden und gegenwirkenden Verhaltens, das in dem ursprünglichen Religionsbegriff rein auf das Bewußtsein beschränkt bleibt, während es in der späteren Gegenüberstellung die zwei Hauptseiten des menschlichen Lebens überhaupt zum Ausdruck bringt.

5. Die Stellung dieses Gegensatzpaares innerhalb des Systems, speziell der Glaubenslehre.

Von der ersten Ausgabe der „Reden“ an klingt dieser Gegensatz als ein Grundton durch Schl.s System. „Jedes Leben ist nur das Resultat eines beständigen Aneignens und Abstoßens, jedes Ding hat nur dadurch sein bestimmtes Dasein, daß es die beiden Urkräfte der Natur, das durstige an sich ziehen und das rege und lebendige Selbstverbreiten, auf eine eigentümliche Art vereinigt und festhält“ (R. 6). Schon 1799 ist ihm das „Leben“, d. h. sein weitester und vielleicht für die Beschreibung der Seele bedeutsamster Begriff, durch jenen Gegensatz zustandegekommen; die menschliche Seele scheint, wie später durch den Gegensatz überhaupt, so hier nur durch diesen bestimmt. Ansichziehen und Sichselbstverbreiten sind die beiden Urkräfte, durch die allein jedes Ding sein bestimmtes Dasein hat. Aber auch im persönlichen Leben war dieser Gegensatz von früh an für Schl. das Schema, unter dem er die ihm entgegentretenden Formen höchsten persönlichen Lebens

beurteilte. Wenige Jahre nach der ersten Ausgabe der Reden schreibt er in einem Briefe an Brinkmann (Briefe IV, 68): „Du wirst mir übrigens erlauben, daß ich Dich fortdauernd bewundere, als den Einzigen, der ein gleich großer Virtuose im Machen und im Leiden ist.“ Und zur Zeit der ersten Vorlesung über Psychologie schreibt er von sich selbst kurz nach seinem 50. Geburtstag (Briefe IV, 240 vom 31. 12. 1818): „. . ich kann rühmen, daß ich weder meine geistige Produktivität noch meine Empfänglichkeit geschwächt fühle.“ So ist es auch nicht verwunderlich, daß derselbe Gegensatz zur Darstellung des Wirkens Christi benutzt wird: die irdisch-menschliche Seite seines hohenpriesterlichen Amtes wird in der Gl.L. unter dem Gegensatz der „vollkommenen Gesetzerfüllung oder seines tätigen Gehorsams“ einerseits und „seines versöhnenden Todes oder leidenden Gehorsams“ andrerseits dargestellt (Gl.L. § 104). Aber die Einflüsse dieses Schemas auf die Dogmatik sind so zahlreich, übrigens auch meist so offensichtlich, daß eine Aufzählung derselben nur in einer Spezialarbeit über dies Thema am Platze wäre. Daß in der Psychologie Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit im wesentlichen auch das Einteilungsschema abgeben, war schon erwähnt worden. Von der Psychologie aus erstrecken sich jedoch die Einwirkungen auf alle anderen Disziplinen. Da z. B. die Differenz der Temperamente durch ein bestimmtes Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität bedingt ist (Ps. 304, cf. W. III, 9, S. 616), so spielt dieser Gegensatz auch in der Pädagogik eine bedeutsame Rolle (W. III, 9, S. 617). In ganz ähnlicher Weise ist der Gedanke der Individualität sehr eng mit jenem Gegensatz verknüpft; auch er läßt sich auf das Verhältnis der beiden Seiten zurückführen, zwischen denen das Leben oszilliert.

So läßt sich an dem Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität im besonderen nachweisen, was bei Besprechung des Gegensatzschemas als eine allgemeine Eigentümlichkeit desselben hervortrat, daß nämlich das psychische Leben erst durch Gegensätze konstituiert wird. Nirgends tritt diese Tatsache begreiflicherweise deutlicher hervor, als bei der Begründung der zwei Hauptseiten des menschlichen Lebens (sofern man dasselbe vom Individuum aus ansieht). Bei Besprechung dieser Begriffe greift Schl. (Ps. 65) auf „die allgemein aufgestellte Formel des zeitlichen Verlaufs in dem Lebendigen“ zurück, daß „der Gegensatz am Anfang ein Minimum ist, dann mit der Entwickelung des Lebens an einem Punkte am stärksten heraustritt und hernach wieder abnimmt.“ Der Höhepunkt des Lebens wird also durch den größtmöglichen Gegensatz bezeichnet. So ist das Minimum des Gegensatzes zugleich das Minimum des Lebens. Wie auf dem Gebiete des Bewußtseins

ohne das Heraustreten des Gegensatzes von objektivem und subjektivem Bewußtsein eine tierische Verworrenheit besteht, so konstatiert Schl. auch auf dem Gebiete des Lebens eine animalische Stufe, auf der der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität noch schlummert. Mit der Abnahme der Lebenskräfte verliert der Gegensatz wiederum seine Spannkraft und die Gesamtkraft des Lebens geht zurück. Das Maximum des Lebens liegt da, wo der Gegensatz sich am stärksten zeigt (Ps. 66).

Aus dieser Darstellung erledigt sich von selbst das Mißverständnis, als sei bei Schl. der Höhepunkt des Lebens in der Spontaneität gesetzt. Selbst bei Bender (a. a. O., S. 12) ist dieser Irrtum nicht vermieden, obwohl gerade er auf die Wichtigkeit dieser „zwei Grundtriebe" hingewiesen hat (a. a. O., S. 471). Das Mißverständnis ist im wesentlichen wohl die Folge des Schl.schen Satzes, daß die Zirkulation des Innen und Außen, in welcher das Leben verläuft, sich in der Form abspielt, daß zuerst Einwirkungen von außen das einzelne Leben anregen unter der Form der Empfänglichkeit und dann erst das Leben „sich steigert" zur Selbsttätigkeit (cf. z. B. Ps. 66). Allein mit dieser Darstellung ist nicht die Gesamtheit des Lebens getroffen, sondern nur die Frage der Entstehung der Zirkulation. Da Schl. bei der Entstehung des Bewußtseins einen so großen Wert auf die Bedeutung der Gattung legt, steht die Seite der Einwirkungen bei Beschreibung des psychischen Geschehens voran. Damit ist aber nicht gesagt, daß die darauf folgende spontane Tätigkeit höher stünde als die rezeptive. Ebensogut könnte man sagen, daß durch jenen Anfang des Psychischen in der Empfänglichkeit sich die Rezeptivität als die Grundtätigkeit der menschlichen Seele erweise. Aber einen Rangunterschied zwischen den beiden Tätigkeiten macht Schl. überhaupt nicht. Das würde ja auch garnicht in sein Gegensatzschema passen. Für den vorliegenden Fall des Gegensatzschemas ist im besonderen zu sagen, daß Rezeptivität ja auch eine Wirkung des Individuums zum Ausdruck bringt, daß also das Individuum dabei tätig ist. Es ist demnach nicht einzusehen, warum sich in der Spontaneität eine höhere Stufe aussprechen sollte als in der Rezeptivität, wenn ja doch in dieser so gut wie in jener der Inhalt eines ganzen Lebens zum Ausdruck kommen kann. Also in dem Umstand, daß in irgend einer Psyche oder irgend einem psychischen Moment die Rezeptivität größer ist als die Spontaneität, ist keine Minderwertigkeit dieses Moments enthalten.

Eine ganz andere Frage ist die, ob in einem Zustand, in dem die Einwirkungen von außen allein oder überwiegend das psychische Geschehen ausmachen, ein minderwertiger

Zustand gegeben ist. Das ist in der Tat der Fall. Dann steht es aber nicht so, daß der betreffende Mensch zu rezeptiv und zu wenig spontan ist, sondern daß in jedem rezeptiven Moment seine Gegenwirkung zu schwach und in jedem spontanen Moment seine Einwirkung zu gering ist. M. a. W.: in der Rezeptivität kann sich ein denkbar großes Quantum psychischer Energie entfalten, und in der Spontaneität kann sich ein denkbar kleines Quantum derselben zeigen. Die Höhenlage des betreffenden Individuums hängt nicht von der Frage ab, ob spontan oder rezeptiv, sondern welcher Art in beiden Fällen die von dem betreffenden Individuum ausgehende Wirkung ist. Die höchste psychische Wirkung aber ist immer da, wo der Gegensatz am größten ist. Der Höhepunkt des Lebens stellt sich also nicht dar in dem einen der Gegensatzglieder, sondern in dem Maximum des Gegensatzes der beiden. Der Höhepunkt liegt nicht in Rezeptivität oder Spontaneität, sondern in der größtmöglichen Spannung, die in dem Oszillieren zwischen beiden erreicht wird.

Daß davon keine Rede sein kann, die Spontaneität über die Rezeptivität zu setzen, geht u. a. auch aus der gelegentlichen Identifizierung der aufnehmenden Tätigkeiten mit den „geistigen Funktionen“ hervor, wodurch die ausströmenden Tätigkeiten in bedenkliche Nähe der organischen Funktionen gerückt werden (cf. Ps. 74). Wenn also Schl. gerade auch in solchen Zusammenhängen, wo „ausströmend“ in einen Gegensatz zu „geistig“ zu treten scheint, von der Tatsache spricht, daß die ausströmenden Tätigkeiten eine spätere Stufe im menschlichen Leben seien, so kann damit unmöglich auch gegeben sein, daß sie zugleich eine höhere Stufe darstellten. Das Spätere ist nicht notwendig das Höhere, wie man in nachhegelianischer Zeit anzunehmen geneigt war. Auch auf anderen Gebieten stimmen die Entwickelungsstufen Schl.s nicht mit der geschichtlichen Stufenfolge überein. Wenn also Schl. (Ps. 75) sagt: „Die ausströmenden Tätigkeiten setzen aber die ganze Entwickelung der geistigen Funktionen voraus“, so ist durch diese Formulierung ein Unterschied der Zeit, nicht des Wertes bezeichnet.

Aber ebenso falsch wäre es, aus der gelegentlichen Identifizierung der aufnehmenden Tätigkeiten mit den geistigen auf einen Vorrang jener vor den ausströmenden zu schließen. Obwohl Schl.s System mit seiner Hinstellung der Religion als der Spitze des menschlichen Geisteslebens doch schließlich auf eine praktische Höherwertung der Rezeptivität herauskommt, weil diese der Religion nähersteht als die Spontaneität, so ist doch auch dieser Schluß nicht in Schl. System basiert. Denn die Religion ist gar nicht not-

wendig in der Rezeptivität lokalisiert; vielmehr ist die Abhängigkeit und das Abhängigkeitsgefühl sorgsam von der Rezeptivität zu unterscheiden. Indessen gewinnt die Religion trotzdem durch ihre Definition als Gefühl der Abhängigkeit ein näheres Verhältnis zu den rezeptiven als zu den spontanen Tätigkeiten, weswegen auch, wie Ritschl richtig erkannt hat, die teleologische Seite des Christentums trotz der richtigen Begriffsbestimmung des Christentums bei Schl. zu kurz kommt. Es ist nicht wunderbar, daß die Religion als Spitze des menschlichen Lebens der Provinz, in der sie am meisten residiert, einen vornehmeren Anstrich gibt als der entfernteren andern. So gewinnt auch die Rezeptivität, die die Religion bis zu einem gewissen Grade in ihren Bezirken birgt, einen größeren Einfluß auf das Denken Schl.s als ihre tatenlustige Schwester.

Es muß zur Klarstellung hervorgehoben werden, daß die Gleichsetzung der geistigen und aufnehmenden Tätigkeiten keine vollkommene ist, daß vielmehr ausdrücklich auch die aufnehmenden Tätigkeiten gelegentlich als „organische“ bezeichnet werden. Es sind das Ungenauigkeiten, die sich hauptsächlich in der Nachschrift der Ps. von 1830 finden und die ihren letzten Grund in der dort behaupteten Identität von Leib und Seele, Organismus und Geist haben. Durch diese Gleichsetzung erscheinen dann gelegentlich die aufnehmenden Tätigkeiten einseitig geistig, und zu andern Zeiten wieder einseitig organisch. Das Richtige ist, daß in den aufnehmenden sowohl wie in den ausströmenden Tätigkeiten geistige und organische Elemente enthalten sind, deren Rang sich aus dem System Schl.s nicht bestimmen läßt. Weder rezeptiv und spontan, noch geistig und leiblich haben an und für sich ein Vorrecht; trotzdem wird niemand verkennen, daß im einzelnen und zwar speziell in der Glaubenslehre das Geistige und die Rezeptivität zu Höherem berufen erscheinen.

Das Vorwiegen der rezeptiven Seite in der Gl.L. Schl.s erklärt sich auch aus den verschiedenen Zielen, die die rezeptive und die spontane Seite des Lebens in ihrer Entwickelung haben: das rezeptive Chaos nämlich soll sich zur Weltanschauung entwickeln, die spontane Seite zur weltbildenden Selbstdarstellung (W. III, 9, S. 622). Die Weltanschauung nun kommt auf Grund des Religionsbegriffes Schl.s in der Dogmatik mehr zu ihrem Recht als die Selbstdarstellung. Es kommt hinzu, daß in der Weltanschauung die Totalität des Bewußtseins besser zum Ausdruck kommt als in dem darstellenden Tun: „Es ist die Weltanschauung eines jeden, worin die Totalität aller Eindrücke zu einem vollständigen Ganzen des Bewußtseins bis auf den höchsten Punkt gesteigert, miteingeschlossen die Totalität des Bewußtseins der menschlichen Zustände,

ohne welche doch die Weltanschauung nichts sein würde, gedacht wird“ (W. III, 9, S. 209). Obwohl aber die Weltanschauung zugleich auch ein Produkt spekulativer Wissenschaften ist, so ist doch die spekulative Seite darin zurückgesetzt, weil sowohl in der extensiven wie in der intensiven Entwickelung des Bewußtseins die Steigerung desselben vom chaotischen zum Gegensatz zwischen Subjekt und Objekt und zur Wiedervereinigung beider sich einseitig auf der rezeptiven Seite des Lebens vollzieht (W. III, 9, S. 621. 629 f.). So ist es leicht verständlich, daß der Begriff der Frömmigkeit, der in Form einer Bewußtseinsanalyse gefunden wird, der Seite der Rezeptivität, in der das Bewußtsein besser zur Geltung kommt, mehr zu verdanken hat, als dem in der Selbstdarstellung zur höchsten Stufe kommenden Begriff der Spontaneität (cf. Ps. 151).

In der Gl.L. (§ 4) findet sich noch eine andere Begründung der Begriffe Rezeptivität und Spontaneität als die zuvor erwähnten. Schl. stellt dort nämlich fest, daß jedes Selbstbewußtsein zugleich das Bewußtsein eines veränderlichen „Soseins“ ist. Da aber dies veränderliche „Sosein“ von dem Selbstbewußtsein in jedem Moment unterschieden werden kann, so schließt Schl. weiter, folgt daraus, daß das Veränderliche nicht aus dem „Sichselbstgleichen“ allein hervorgeht, weil es dann garnicht von ihm unterschieden werden könnte, sondern daß bereits in dem Selbstbewußtsein selbst zwei Elemente gesetzt seien, nämlich ein „Sichselbstsetzen“ und ein „Sichselbstnichtsogesetzthaben“, oder: ein „Sein“ und ein „Irgendwiegewordensein“. Eben dies letztere, d. h. das Sichselbstnichtsogesetzthaben oder Irgendwiegewordensein, setzt für jedes Selbstbewußtsein außer dem in ihm enthaltenen Ich noch etwas anderes voraus, aus dem sich die Bestimmtheit der besonderen Art ergibt. Nach Schl. wird dieses andere jedoch in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein nicht gegenständlich vorgestellt. Es ist also zwar eine Duplizität in jedem Selbstbewußtsein vorhanden, und diese Duplizität ist auch der Grund, weswegen wir etwas Gegenständliches aufsuchen; aber dies *Aufsuchen des Gegenständlichen* ist ein Akt, der sich nicht im unmittelbaren Selbstbewußtsein abspielt, sondern dem gegenständlichen Bewußtsein angehört, das im folgenden Kapitel näher beschrieben werden wird. Dagegen in dem *unmittelbaren* Selbstbewußtsein sind jene zwei Elemente nur eben *vorhanden*, nämlich das Sein des Subjektes für sich, wie es sich im Ich ausspricht, und das Sein zusammen mit anderem.

Auf der Zweiheit dieser Elemente des Selbstbewußtseins beruht nun „in dem Subjekt dessen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit“. Könnten wir nämlich unser Zusammensein mit anderem wegdenken, dann wäre kein solches Selbstbewußtsein möglich, in dem über-

wiegend Empfänglichkeit ausgesagt würde; ebenso würde in jenem Falle auch die Selbsttätigkeit nicht auf einen Gegenstand bezogen werden können, sondern nur ein unbestimmtes Hervortreten ihrer selbst sein können. Wenn wir dagegen uns mit anderem zusammen befinden, dann ist in dem Selbstbewußtsein das Element der irgendwie getroffenen Empfänglichkeit das erste, und selbst dasjenige Selbstbewußtsein, das ein Tun oder Erkennen irgendwie begleitet, das also überwiegend die Selbsttätigkeit zum Ausdruck bringt, wird immer auf einen früheren Moment getroffener Empfänglichkeit zurückgehen, durch den die Richtung der betreffenden Tätigkeit bestimmt worden ist.

Für diese Begründung der Unterscheidung zwischen Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit mit der nebenher noch gewonnenen Einsicht, daß die Empfänglichkeit in jedem Moment das frühere im Selbstbewußtsein ist, fordert Schl. allgemeine Zustimmung von allen, die „einiger Selbstbeobachtung fähig sind“ (Gl.L. § 4, 1).

Auf Grund dieser Beobachtung kann hier der Zusammenhang des so gewonnenen Begriffs der Empfänglichkeit mit dem der Abhängigkeit ins Auge gefaßt werden. Nachdem Schl. in dem erwähnten Paragraphen der Gl.L. die Empfänglichkeit auf die angegebene Weise begründet hat, geht er mit folgenden Sätzen zum Begriff der Abhängigkeit über: „Das gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns alle abhängig fühlen“. Das Gefühl der Abhängigkeit erscheint also hier als eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins und zwar als eine Bestimmtheit, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagt. Der Empfänglichkeit, die in dem bisherigen als ein Element des Subjekts bezeichnet worden war, entspricht in dem Selbstbewußtsein ein Gefühl der Abhängigkeit. Da bei der Begründung der Begriffe Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit die zwei diesen Elementen des Subjekts vorausgehenden Elemente des Selbstbewußtseins, nämlich Sichselbstsetzen bzw. Sein und Sichselbstnichtsogesetzthaben bzw. Irgendwiegewordensein, vorausgeschickt wurden, so ist anzunehmen, daß jene bei der Begründung verwendeten Elemente den jetzt wieder auftauchenden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins genau entsprechen, daß also das Bewußtseinselement des Sich-selbst-nicht-so-gesetzt-habens oder Irgendwiegewordenseins genau entspricht der Abhängigkeit, das Bewußtseinselement des Sichselbstsetzens oder Seins andererseits zusammengehört mit dem Gefühl der Freiheit, welches eine überwiegende Selbsttätigkeit aussagt. Sorgfältig zu unterscheiden von diesem soeben aufgestellten Gegensatz des Abhängigkeits- und Freiheitsgefühls ist

auch derjenige von trüben und freudigen oder niederdrückenden und erhebenden Gefühlen. Denn das Abhängigkeitsgefühl braucht nicht notwendig niederdrückend zu sein, sondern es kann auch erhebend sein. Und ebenso braucht das Freiheitsgefühl nicht notwendig erhebend zu sein, sondern es kann auch niederdrücken. Die Begründung für diese beiden Behauptungen findet Schl. darin, daß auch im Abhängigkeitsgefühl sich das „mitausgesagte Sogewordensein als ein vollkommenes ankündigen kann“ und auf der anderen Seite auch im Freiheitsgefühl sich aus der Selbsttätigkeit ein Nachteiliges für das Gefühl gleichzeitig ergibt.

Eine dritte Unterscheidung, die sich im Zusammenhang der behandelten Gegensätze von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit ergiebt, ist die der Einwirkung und Gegenwirkung zwischen dem Subjekt und dem mitgesetzten anderen. Wir sind mit dieser Unterscheidung bei dem im anderen Zusammenhang schon erwähnten Gegensatz von Aktion und Reaktion wieder angelangt, der zwar nicht in diesen Ausdrücken in der Gl.L. wiederkehrt, wohl aber als „Wechselwirkung des Subjekts mit dem mitgesetzten anderen“ gelegentlich Erwähnung findet.

Die Komplikation nun, die sich in dem Verhältnis von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit einerseits zu Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl andererseits ergibt, läßt sich noch durch eine andersartige Einordnung dieses letzteren Gegensatzes lösen. Es handelt sich dabei um das geistige Verhältnis, in welchem der einzelne Mensch zu dem Außen sich befindet. Er kann nämlich entweder das gesamte Außerihm als Eines setzen, oder aber er kann sich mit dem Außerihm zusammen als Eines setzen, d. h. als Welt. Unser Selbstbewußtsein ist demnach entweder das Bewußtsein eines Zusammenseins mit der Welt oder eines Seins in der Welt. Aus dieser Tatsache ergibt sich, daß die Reihe der Gefühle sich zwischen Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl teilen muß; es kann aber kein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl geben, wenn wir uns doch mit dem Außeruns als eine Welt zusammenfügen, und es kann auch kein schlechthinniges Freiheitsgefühl geben, wenn wir uns doch andererseits von der Welt irgendwie unterscheiden müssen und nur das gesamte Außeruns in einer Reihe von Momenten als Eines zusammenfassen. Daraus ergibt sich, daß sowohl in dem Zustand des Subjekts, der Empfänglichkeit genannt wird, wie in demjenigen, der Selbsttätigkeit heißt, die beiden Gefühlsarten der Abhängigkeit und der Freiheit abwechseln können und nicht zu einer Bevorzugung des einen oder anderen bis zum Verschwinden des jeweilig anderen führen können.

Von hier aus ergibt sich für Schl. die Möglichkeit, die Frage

des schlechthinnigen Freiheits- und Abhängigkeitsgefühls aufzurollen und dadurch auf den Religionsbegriff loszusteuern. Doch diese Untersuchung steht nicht mehr im engsten Zusammenhang mit dem Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit.

Ausdrücklich aber muß darauf hingewiesen werden, daß Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit und also auch die mit diesen Begriffen gleichbedeutenden Rezeptivität und Spontaneität sorgsam zu unterscheiden sind von dem anderen Begriffspaar: Abhängigkeit und Freiheit. Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit sind Zustände des Subjekts; Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl sind Elemente des Selbstbewußtseins. Es handelt sich also das eine Mal um Seiten des menschlichen Lebens, das andere Mal um solche des Gefühls; bei Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit handelt es sich um Kategorien der Wirklichkeit, bei Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl um Bestimmtheiten des Bewußtseins.

Für die Religionspsychologie kommt daher das Abhängigkeitsgefühl in weit höherem Maße in Betracht als jene Zustände des Subjekts; Empfänglichkeit ist prinzipiell für den Religionsbegriff nicht wichtiger als Selbsttätigkeit, wohingegen Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl eine völlig verschiedene Stellung zur Religion einnehmen. So wird z. B. im 4. Abschnitt des 4. § der Gl.L. ausgesprochen, daß das im Abhängigkeitsgefühl mitgesetzte Woher sowohl auf das empfängliche, wie auf das selbsttätige Dasein zu beziehen ist, daß also derjenige Punkt, der in dem Abhängigkeitsgefühl als das Woher bezeichnet wird, nicht eine notwendige Beziehung auch zur Empfänglichkeit hat, sondern ebensogut seine Beziehungen zur Selbsttätigkeit. Da nun das Woher des Abhängigkeitsgefühls mit Gott identisch ist, so folgt daraus, daß Gott zwar zu dem Abhängigkeitsgefühl (nicht auch zu dem Freiheitsgefühl) in einem notwendig engsten Verhältnis steht, daß dagegen der Begriff der Empfänglichkeit in keiner näheren Beziehung zu dem Gottesbegriff zu stehen braucht als der Begriff der Selbsttätigkeit. Die eben berührte Frage, wie dieses Woher in dem uns vorliegenden Begriff auszudrücken ist, greift schon in den Aufbau des Religionsbegriffes selbst ein, aber zeigt aufs deutlichste, von welcher Wichtigkeit die psychologischen Begriffe für die Formulierung des religiösen Verhältnisses sind. Durch die sorgsame Unterscheidung von Empfänglichkeit und Abhängigkeit wird ein in vielen Abhandlungen über Schl. zutage tretendes Mißverständnis seines Religionsbegriffs verhindert.

Kapitel IV.

Das Gefühl.

1. Das Selbstbewußtsein in der Psychologie Schleiermachers.

Wenn im folgenden die Seite des Bewußtseins, die zum Gefühl und damit zum Religionsbegriff hinführt, näher ins Auge gefaßt werden soll, so ist von vornherein zu bemerken, daß die Verschiedenheit der Ansatzpunkte, die im vorigen Kapitel zutage trat, gerade im Selbstbewußtsein zu Kollisionen führen muß. Abgesehen davon, daß die Einordnung des Gefühls in das Gegensatzschema der übrigen Begriffe eine Auseinandersetzung zwischen Dreiheit und Zweiheit herbeiführt, sind auch die Gegensatzpaare aus der Vielgestaltigkeit des Lebens hervorgesprungen und wollen in den Begriffen, in denen Identität wirksam wird, nicht immer zusammenstimmen. Besonders handelt es sich hierbei um das Verhältnis der Gegensatzpaare Rezeptivität und Spontaneität einerseits und objektives und subjektives Bewußtsein andererseits.

Das menschliche Leben, das sich, vom Subjekt aus angesehen, in den Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität zerlegt, ist als das sich seiner bewußte die allgemeine Formel für alle rein geistigen Veränderungen (Ps. 43). Die geistigen Veränderungen werden nun teils von innen, teils von außen hervorgerufen. Aus dieser Voraussetzung könnte folgen, daß das Bewußtsein des Menschen in zwei Teile geteilt werden muß, nämlich in die geistigen Veränderungen, die von innen bedingt sind, und diejenigen, die von außen bedingt sind. Diese Folgerung scheitert jedoch an dem anderen Satze, wonach nirgends gespalten werden darf, sondern um der auch für die Gegensätze der Seele notwendigen Identität willen nur Gegensätze auftreten dürfen. Mit Schl.s Worten: „Wenn nun aber das Subjekt durch diese Duplizität nicht gespalten werden soll (von innen und von außen bedingt), so müssen wir den Gegensatz in die Einheit aufnehmen“ (Ps. 43). Dieses „Aufnehmen des Gegensatzes in die Einheit“ erfolgt wie

sonst durch das Zaubermittel, in jedes der beiden Glieder des Gegensatzes etwas von dem anderen zu ergießen. Demzufolge ist keine Veränderung nur von außen bedingt, sondern irgendwie auch von innen; und ebenso keine nur von innen, sondern zugleich auch von außen. Während in einem mechanischen oder chemischen Prozeß im Falle einer Einwirkung das eine der beiden Dinge „sich bloß passiv verhält", ist bei einem Lebensprozeß, in dem stets der Gegensatz des Individuellen und Universellen zum Austrag kommt (Ps. 40), eine gegenseitige Wirkung der beiden Glieder des Gegensatzes notwendig.

Die Folgerung, die sich aus dieser Darstellung der in dem Lebendigen vorkommenden Veränderungen ergibt, ist also die, daß im Bewußtsein, das die allgemeine Formel für alle geistigen Veränderungen ist, jederzeit ein äußerer Einfluß mitgesetzt sein muß. Wie stets ein in dem Innern gegebener Faktor mitwirken muß, wenn etwas von außen her einwirkt, so ist die andere Seite dieses Satzes, daß in jeder in dem Innern vorkommenden Veränderung irgend ein äußerer Einfluß bemerkbar sein muß. Das Bewußtsein kann demnach, streng genommen, keinen Prozeß aufweisen, in dem nicht eine Einwirkung des Außen zu konstatieren wäre. Wenn hieran aber festgehalten wird, muß die scharfe Unterscheidung zwischen dem objektiven und dem subjektiven Bewußtsein in dem früher (Kap. III, 2) angegebenen Sinne zu Widersprüchen führen.

Ebenso ist auch die andere Seite der in dem Lebendigen stattfindenden Wirkung, nämlich die des Innen auf des Außen, in Schl.s Psychologie, mit einem Widerspruch behaftet. Während nämlich die Eigentümlichkeit „mechanischer" Wirkungen nach Schl. darin besteht, daß sich das eine der beiden Dinge rein passiv verhält, ist in jedem lebendigen Prozesse jedes der beiden Glieder aktiv; infolgedessen muß das Aeußere in jedem Moment sich auch irgendwie einwirkend verhalten, jeder Einwirkung des Innen muß eine Gegenwirkung des Außen entsprechen. In der Bahn dieses Gedankens liegt, daß Schl. z. B. bei Erklärung des Ausdrucks Spontaneität beifügt: „wobei wir aber auch hinzudenken, daß das, was aus jener hervorgeht, etwas wird für das Aeußere" (Ps. 43). Diesem Satz widerspricht eine auf das „Gefühl" zugestutzte, schon früher erwähnte Unterscheidung, nämlich die zwischen „solchen Aeußerungen der Selbsttätigkeit, die in dem Subjekt bleiben", und solchen „die aus ihm heraustreten". Es ist jedoch unmöglich, daß irgend eine Aeußerung der Selbsttätigkeit im Subjekt bleibt, d. h., daß sie weder „für das Aeußere etwas wird" noch eine Gegenwirkung hervorruft; denn jeder Tätigkeit des Innen muß in dem durch die Gegenüberstellung des Individuellen und Universellen, bzw. des Innen

und Außen, bedingten Prozeß eine äußere Wirkung entsprechen. Sobald also, wie hier geschehen ist, die Spontaneität nicht nur zur Unterscheidung zweier Seiten des Subjekts benutzt wird, sondern in dem Sinne von „Aeußerungen der Selbsttätigkeit“ steht, ist ein Fallenlassen der sonst im lebendigen Prozeß geltenden Gesetze von notwendiger Beziehung der Wirkung und Gegenwirkung ein Widerspruch zu den Voraussetzungen Schl.s. Es ergibt sich also hier für den auch bereits gelegentlich erwähnten Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten, daß derselbe mit den Theorien über Wirkung und Gegenwirkung nicht übereinstimmt.

Die Widersprüche, die auf diese Weise zwischen der Einteilung in subjektives und objektives Bewußtsein, sowie Insichbleiben und Aussichheraustreten, gegenüber den im Begriff des Lebendigen wurzelnden Grundlagen des Hauptgegensatzes von Spontaneität und Rezeptivität zutage treten, müssen bei der Analyse des Bewußtseins ganz verschiedene Gedankenreihen hervorbringen. Speziell muß das Selbstbewußtsein, das bei Schl. dem subjektiven Bewußtsein gleichgesetzt ist, durch die auf der einen Seite bejahte und auf der anderen Seite verneinte Möglichkeit eines in sich isolierten Bestehens getroffen werden; auch hängt das Selbstbewußtsein mit dem Begriff des Insichbleiben und dessen dargelegten Unstimmigkeiten zusammen.

Der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten liegt bei Schl. folgendermaßen: Die Momente des letzteren werden als solche Tätigkeiten, „welche ein Verhältnis des lebendigen Einzelwesens zu dem Außerihm setzen“, unterschieden von „rein immanenten Tätigkeiten, die innerhalb des lebendigen Einzelwesens selbst verlaufen“ (Ps. 67). Die immanenten Momente also würden solche Tätigkeiten sein, die „mit leiblichen Erregungen beginnen und in geistigen Funktionen ihr Ende erreichen, oder umgekehrt mit geistigen Erregungen anfangen und in leiblicher Bestimmung endigen“ (Ps. 67), wobei von einem Verhältnis des lebendigen Einzelwesens zum Außerihm nicht geredet werden könnte, sofern man den Leib mit zum Ich rechnet. Unter der Voraussetzung der Einbeziehung des Leibes unter das Innen wäre also das lebendige Einzelwesen in zwei Reihen von Momenten geteilt, solche, „die einen rein inneren Verlauf haben“, und solche, „die teils innerlich, teils äußerlich sind“ (Ps. 67).

Nun ist aber doch bei Schl. der Leib ein Teil des Organischen überhaupt, also steht i n s o f e r n jede sogenannte immanente Tätigkeit in einem notwendigen Verhältnis zu dem Aeußeren. Die menschliche Seele ist bei Schl. die Einheit der geistigen und organischen Tätigkeiten; sie ist diejenige Erscheinung des Geistes, die nur in Verbindung mit der auf gewisse Weise organisierten Materie möglich ist. Ja es war schon von Anfang an festgestellt,

daß die Organisation eine Einwirkung des Geistes auf die Materie ist. Wenn man demnach die organischen Tätigkeiten als notwendig verbunden mit der Materie ansehen muß, erscheint es unmöglich, von rein immanenten Tätigkeiten der Seele zu reden; denn die Seele selbst ist die Erscheinung des Geistes in Verbindung mit der irgendwie organisierten Materie. Schl. kommt ja an anderer Stelle zu dem Schluß, daß das ganze Sein des Einzelwesens von Anfang an nichts für sich seiendes ist, sondern ein Verhältnis zwischen dem Geist und dem Außerihm. Es ergibt sich also, daß für konsequentes Denken ein Insichbleiben von der Seele nicht ausgesagt werden kann. Eher schon wäre ein Insichbleiben des Ich denkbar; da jedoch auch das zum Ich gehörige „Organische" zur materiellen Welt in Beziehung steht, ist auch für das Ich die Unterscheidung von Insichbleiben und Aussichheraustreten nicht möglich. Ersteres existiert nicht. Insicheinnehmen und Aussichheraustreten würde für Schl. ein möglicher Gegensatz sein, sofern man sich klarmacht, daß in beiden entgegengesetzten Momenten die Beschreibung unvollständig bleibt, weil jedes Außen immer wieder auf einen inneren Ursprung weist und umgekehrt. Der im Eigensten Schl.s gewachsene Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität bringt es mit sich, daß jede geistige Tätigkeit irgendwann einmal mit einem Akte der Rezeptivität, also einer Einwirkung des Außen begonnen hat, so daß das Insichbleiben ein notwendiger Anstoß ist für die Frage nach dem Woher. Und weiter muß jede geistige Tätigkeit nach Schl. endigen mit einem Einfluß nach außen (cf. Ps. 68), so daß Insichbleiben nie einen psychischen Moment wiedergeben kann.

Schl. hat an einer Stelle der Vorlesung von 1830 das Problem behandelt, ob überhaupt ein rein innerer Verlauf, der uns in einer Menge von Tätigkeiten bewußt ist, möglich sei (Ps. 74). Bei Besprechung der Frage nämlich, inwiefern in jedem Moment alle Tätigkeiten, wenn auch nur im Minimum, vorhanden sein können, fährt er folgendermaßen fort: „Wenn wir nun in diesen Tätigkeiten diejenigen unterscheiden, welche erregt werden von außen, und die, welche übergehen nach außen, so aber, daß der innere Verlauf bald ein Minimum ist, bald ein Maximum, und wenn wir dabei behauptet haben, einen rein inneren Verlauf gebe es nicht, weil dieser keinen Moment abschlösse, so scheint damit nicht zu stimmen, daß wir uns einer Menge von Tätigkeiten bewußt sind, die einen rein inneren Verlauf haben, ohne daß sie nach außen endigen, z. B. eine Konzeption von Gedanken zum Behuf der Mitteilung." Daß es sich in solchen Fällen um einen nur inneren Verlauf handele, z. B. in dem Fall, wenn nach einer großen Kon-

zeption von Gedanken eine Mitteilung nicht zustande kommt, bestreitet Schl. an dieser Stelle aufs schärfste. Er erklärt, daß die betreffende Tätigkeit, auch wenn sie abgebrochen oder aufgegeben wurde, erst dann vollständig ist, wenn die Mitteilung da ist. Ebenso wenn eine Beobachtung von außen angefangen hat und im Innern abgeschlossen ist, so ist dieses rein innerliche Ende auch nur wieder das Ende einer partiellen Tätigkeit, die doch zu einem Außen fortschreitet. Was von außen anfängt und mit dem Innern endigt, gehört nur hinein in einen Gesamtverlauf des geistigen Lebens, in dem die Beziehung zwischen dem Einzelwesen und dem Außerihm nie beendigt ist (Ps. 75). Hieraus ergibt sich, daß Schl. die Möglichkeit eines Insichbleibens für die seelischen Tätigkeiten ablehnen muß, und demnach der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten nicht nur ein solcher ist, der einen Gegensatz zwischen den beiden darin enthaltenen Gegensatzgliedern enthält, sondern zu der sonst behaupteten Notwendigkeit eines „Gesamtverlaufs des geistigen Lebens" in Widerspruch steht. Ein rein innerer Verlauf ist für eine geistige Tätigkeit ausgeschlossen, ja ist nicht einmal denkbar für einen im früheren Sinne als vollständig zu bezeichnenden seelischen Moment.

Zu keinem anderen Resultat gelangt man, wenn Schl. die rein geistigen Tätigkeiten einteilt in solche, die eine Aktion nach außen hin motivieren, und solche, die einen rein immanenten Moment konstituieren, wenn man also die Willensakte und Gedankenakte unterscheidet. Jene involvieren ohne weiteres ein Außen, aber auch das Denken geht durch seinen Inhalt notwendig auf ein Außen (Ps. 69), zumal es ja nach Schl. nicht vom Sprechen zu trennen ist. Demnach ist das klare Ergebnis, das bei Schl. gelegentlich mißachtet wird (Ps. 69): „Es gibt einen rein innerlichen Verlauf innerhalb des bloßen Einzelwesens überhaupt nicht." Die theoretische Unterscheidung der rein immanenten Tätigkeiten von den in einem Verhältnis zum Außen stehenden hält vor der Tatsache der Wechselwirkung des Lebendigen nicht stand.

Erst nach dieser Darstellung der Widersprüche zum übrigen System Schl.s soll der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten so geschildert werden, wie er in der Gl.L. die psychologische Unterlage des Religionsbegriffs bildet. Es handelt sich dabei um die Stellung der Begriffe Insichbleiben und Gefühl zueinander; ist ja doch das Gefühl in der Gl.L. nicht in das der Psychologie zugrunde liegende Einteilungsschema von Rezeptivität und Spontaneität eingeordnet, obwohl auch in der Gl.L. dieser Gegensatz als Grundlage dient, sondern, im Anschluß an die Dreiteilung der Seele in Denken, Fühlen und Tun, unter jenen andern

Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten, zu dem diese drei Vermögen besser passen als zu dem von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit. Der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten wird in folgender Form zur Grundlage des Religionsbegriffs gemacht (Gl.L. § 3, 3):

Das Leben ist ein Wechsel von Insichbleiben und Aussichheraustreten des Subjekts. Mit dem Insichbleiben ist identisch das Bewußtsein. Zum Bewußtsein gehören folgende zwei Formen: Fühlen und Wissen. Der Satz: „Beide Formen des Bewußtseins konstituieren das Insichbleiben" — bringt zum Ausdruck, daß das Bewußtsein, das aus diesen beiden Formen besteht, mit dem Insichbleiben identisch ist. Das Gefühl wiederum teilt sich in Bewegtwordensein und Bewegtwerden, wobei die Verbindung mit der psychologischen Grundeinteilung dadurch hergestellt wird, daß sowohl das Bewegtwerden wie das Bewegtwordensein, also das gesamte Gefühl, gänzlich auf die Seite der Empfänglichkeit gestellt wird. Die zweite Form des Bewußtseins oder Insichbleibens, das Wissen, gehört nicht, wie das Gefühl, seinem ganzen Umfang nach unter das Insichbleiben, sondern nur in seinem einen Unterteil, nämlich dem Erkannthaben. Die andere Seite des Wissens, nämlich das Erkennen, gehört auf die andere Seite des Gegensatzes, in welchem sich das Leben bewegt, nämlich zu dem Aussichheraustreten des Subjekts. Damit ist das andere Glied des Gegensatzes bereits in einem seiner Bestandteile beschrieben. Das Erkennen ist jedoch nicht ein Bestandteil des Aussichheraustretens auf Grund seines dem Wissen verwandten Charakters, sondern weil es ein Tun zum Ausdruck bringt. Aussichheraustreten des Subjekts wird nämlich gleichgesetzt mit Tun, und Tun wird nun eingeteilt 1. in Erkennen, welch letzteres nämlich nur durch ein Tun des Ich, d. i. ein Heraustreten des Subjekts wirklich wird, und 2. eigentliches Tun.

Demnach erfolgt die Verteilung der geistigen Funktionen auf den Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten in der Form, daß das Gefühl ganz auf die Seite des Insichbleibens, das Tun ganz auf die Seite des Aussichheraustretens und das Wissen zum Teil auf diese, zum Teil auf jene Seite gehört. Das Wissen nämlich ist als ein Bewegtwordensein oder ein Erkannthaben zum Insichbleiben gehörig; dagegen als Bewegtwerden oder Erkennen ist es ein Tun, indem es nur durch ein Aussichheraustreten des Subjekts wirklich wird. Das Gefühl dagegen ist nicht nur als Bewegtwordensein ein Insichbleiben, sondern auch als Bewegtwerden. Denn — sagt Schl. — das Gefühl wird nicht von dem Subjekt bewirkt, sondern kommt nur in dem Subjekt zu-

stande. Mit dieser Unterscheidung ist wiederum ein rein innerer Verlauf gesetzt, der mit dem Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität nicht übereinstimmt.

Es ist daher nicht verwunderlich, daß der Gegensatz von Spontaneität und Rezeptivität in der Gl.L. gelegentlich eine Abwandlung erfährt, die die genaue Begriffsbestimmung erschwert. Schon wenn von dem Gefühl, sowohl in seinem Charakter als Bewegtwordensein als auch in seinem Charakter als Bewegtwerden, ausgesagt wird, daß es gänzlich zur Empfänglichkeit gehört, so wird die Empfänglichkeit in allernächste Nähe des Insichbleibens gerückt, wodurch eine Vermischung dieser beiden Begriffe angebahnt ist. Diese Vermischung ist umsomehr zu befürchten, als in der Psychologie die Tätigkeiten der Seele nicht unter den Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten, sondern unter den der mehr-aufnehmenden und mehr-ausströmenden Tätigkeiten gebracht werden. Da die aufnehmenden Tätigkeiten unmittelbar der Rezeptivität entsprechen und die ausströmenden Tätigkeiten mit Spontaneität gleichgesetzt werden, so liegt die Uebertragung dieses Gegensatzes auf den Gegensatz, der in der Gl.L. das Einteilungsschema abgibt, sehr nahe. Um so mehr muß die in der Psychologie vorliegende Einteilung in ihrer Reinheit erhalten bleiben, nicht nur weil sie auf den Grundgegensatz des psychischen Geschehens bei Schl., nämlich den von Rezeptivität und Spontaneität, zurückgeht, sondern auch, weil sie ermöglicht, daß die seelischen Funktionen nicht in ihrer von Schl. sonst abgelehnten Dreiteilung gebracht werden, vielmehr in einer Zusammenstellung, die sich aus der Beobachtung des Lebens direkt ergibt. Dies weiter ausgeführte, psychologische Einteilungsschema stellt sich folgendermaßen dar (Ps. 70 f.):

Die psychischen Tätigkeiten teilen sich in mehr aufnehmende und mehr ausströmende. Erstere bringen Einwirkungen zum Ausdruck, die von außen auf das Einzelwesen stattfinden, und zwar in doppelter Form:

1. repräsentieren sie das Sein der Dinge außer uns und stellen es dann in der Form des Erkennens dar;
2. repräsentieren sie das Sein der Dinge in uns und finden daher im Bewußtsein die Form der Empfindung.

Die ersteren Tätigkeiten gehen auf „Wahrnehmung“ aus, die letzteren auf „Empfindung“; jene ergeben ein gegenständliches Bewußtsein, diese das Selbstbewußtsein. Das Gegensatzschema gilt für die Gegenüberstellung der beiden Teile, indem in dem höheren Gegensatz der Rezeptivität beide eins sind. Durch die Einwirkungen, die das Sein der Dinge außer uns re-

präsentieren, wird mehr die Veränderung ausgedrückt, die der Aufnehmende *erleidet*; durch die Einwirkungen, die das Sein der Dinge *in* uns repräsentieren, werden die Veränderungen zum Ausdruck gebracht, die der Aufnehmende *ausübt*.

Schon aus dieser Einteilung der mehr aufnehmenden Tätigkeiten ergibt sich, daß die rezeptive Seite der Psychologie nicht mit dem entsprechenden Gliede jener anderen Einteilung, dem Insichbleiben, übereinstimmt, sondern daß durch den Umstand, daß das Erkennen einen Teil derselben bildet, auch das „Aussichheraustreten" auf die Seite der mehr aufnehmenden Tätigkeiten gebracht wird.

Die mehr ausströmenden Tätigkeiten sind demnach gleichfalls nicht ausschließlich mit dem Aussichheraustreten gleichzusetzen, da ihnen ein Teil desjenigen, was zum Gebiet des Aussichheraustretens gehört, durch die Zurechnung des Erkennens zu den mehr aufnehmenden Tätigkeiten entzogen wird. Andererseits wiederum erscheint das Aussichheraustreten des Subjekts als eine Unterabteilung der spontanen Seite des Subjekts, wodurch eine neue Komplikation verursacht wird. Die mehr ausströmenden Tätigkeiten nämlich teilen sich

1. in solche, die eine Veränderung in dem Außen hervorbringen, indem sie etwas anderes in das Außen hineinbringen, und
2. in solche, die nur in der Form des Heraustretens des beseelten Einzelwesens aus sich selbst erfolgen.

In der ersten Form entsteht ein *Werk* des Einzelwesens; in der zweiten Form findet ein *Hervortreten* statt, durch das eine Veränderung des Außeruns nur als ein Minimum gesetzt ist. In dem ersten Fall, d. h. wenn das Heraustreten des Einzelwesens sich in vollem Maße auf das Außeruns bezieht, wird die entstehende Veränderung des Außen „*Wirksamkeit*" genannt; da aber, wo die Selbsttätigkeit nur ein Heraustreten des Individuums aus sich selbst ist zum Behufe des Auffassens, entstehen diejenigen Tätigkeiten, die wir *darstellende* nennen, die ihre Wirksamkeit und Abzweckung nur in dem menschlichen Gebiet haben und unter der Voraussetzung, daß andere unseresgleichen da sind" (Ps. 73).

Bei dieser Gegenüberstellung zeigt sich, daß Rezeptivität und Spontaneität imstande sind, für das Gebiet der geistigen Tätigkeiten ein Einteilungsschema abzugeben; freilich stellt sich dabei heraus, daß die sich mit dieser Einteilung kreuzende von Insichbleiben und Aussichheraustreten notwendigerweise zu Unstimmigkeiten bei denjenigen seelischen Tätigkeiten führen muß, die entweder gleichzeitig auf seiten des Insichbleibens und der Spontaneität, oder aber gleichzeitig auf seiten des Aussichheraustretens und der

Rezeptivität eingeordnet sind. Die Komplikation ergibt sich daraus, daß Insichbleiben und Rezeptivität und auf der anderen Seite Aussichheraustreten und Spontaneität gelegentlich für einander gesetzt werden.

2. Besondere Merkmale des Selbstbewußtseins.

Es erscheint nicht wunderbar, daß angesichts der dargelegten Unstimmigkeiten und Einteilungsschwierigkeiten, die sich gerade im Unterbau des Religionsbegriffs einstellen, der Versuch, die Gl.L. auf die Psychologie zurückzuführen oder wenigstens die psychologischen Begriffe der Gl.L. durch die Vorlesungen über Psychologie zu erklären, nie recht durchgeführt worden ist. Die Brücken, die Schl. in der Gl.L. von *seiner* Psychologie zu der *kommunen* Psychologie und speziell dem alten Einteilungsschema von Denken, Fühlen, Wollen geschlagen hat, tragen hieran die Hauptschuld.

Das was der Psychologie wichtig ist, ist z. T. vergessen. Der Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit erscheint in der Einleitung der Gl.L. meist nur als Hintergrund; andere unwichtige treten an seine Stelle. Der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten bringt diese Abwandlung der genuinen Psychologie zum Ausdruck. Die im Vorigen gegen den Begriff des Insichbleibens ausgesprochenen Bedenken übertragen sich von selbst auch auf den des subjektiven Bewußtseins; beide Begriffe sind in der Gl.L. so nahe aneinander gerückt, daß jeder von ihnen an den Widersprüchen des anderen teilnimmt. Infolgedessen wird sich bei der Darstellung der Eigentümlichkeiten des Selbstbewußtseins herausstellen, daß die von Schl.s eigener Psychologie aus zu erhebenden Einwände weitergehen.

Das subjektive Bewußtsein tritt ja bei Schl. fast ganz auf die Seite der mehr aufnehmenden Tätigkeiten. Unter diesen werden solche unterschieden, die auf Wahrnehmung ausgehen, und andere, die auf Empfindung ausgehen. Durch diese Unterscheidung ist innerhalb der aufnehmenden Tätigkeiten der Gegensatz des objektiven und subjektiven Bewußtseins eingeführt. Im Wahrnehmen ist eine Beziehung zu dem Außen gesetzt; mit Schls. Worten (Ps. 71): „Wo also das Resultat dies ist, daß wir eine Affektion, die ursprünglich eine physische ist, auf ein Außeruns als dasjenige, woher sie ist, beziehen, und also als einen Gegenstand, der auf uns einwirkt, setzen", da liegt Wahrnehmung vor. Auf der anderen Seite ergibt sich durch die Beziehung der betreffenden Tätigkeit auf eine im Innern stattfindende Wirkung die *subjektive* Seite des Bewußtseins, oder wiederum mit Schl.s Worten (A. a. O.): „Dieselbe Affektion ist aber zugleich auch eine in uns vorgehende Veränderung, und wenn das

Resultat mehr diese Veränderung repräsentiert, so ist sie eine Empfindung oder ein Gefühlszustand".

Mit der letzteren Unterscheidung zwischen Empfindung und Gefühl ist dann die Doppelheit, welche im subjektiven Bewußtsein vorhanden ist, zum Ausdruck gebracht. Das subjektive Bewußtsein, das sich im Gegensatze zu dem objektiven Bewußtsein nicht auf die Gegenstände bezieht, sondern in dem Innen sein Objekt findet, gehört wie oben festgestellt war, fast ausschließlich auf die Seite der mehr aufnehmenden Tätigkeiten, also der Rezeptivität. Dieses subjektive Bewußtssein wird in der Psychologie sowohl wie in der Gl.L. an den meisten Stellen mit dem Selbstbewußtsein gleichgesetzt. So z. B. findet sich bei der Darstellung der Formen, in denen sich das subjektive Bewußtsein auf seinen verschiedenen Entwicklungsstufen darstellt, der Ausdruck„ Selbstbewußtsein" im unmittelbaren Wechsel mit dem andern (Ps. 188). Ebenso wird bei Erwähnung des objektiven Bewußtseins diesem das Selbstbewußtsein als das ihm entsprechende gegenüberstellt (Ps. 196). In der Gl.L. tritt der Name „subjektives Bewußtsein" gegenüber dem Namen „Selbstbewußtsein" völlig zurück, weil das „unmittelbare Selbstbewußtsein", das in der Gl.L., wie später festgestellt werden wird, dem Gefühl gleichgesetzt ist, den Terminus „Selbstbewußtsein" an die Hand gibt.

In der Gl.L. ist das Schema für das Selbstbewußtsein, das sich in den dort vorliegenden psychologischen Untersuchungen findet, folgendes (Gl.L. § 3, 2): Das Bewußtsein teilt sich in „gegenständliches" und „zuständliches"[1]). Das gegenständliche ist mit dem objektiven identisch, das zuständliche mit dem subjektiven. Die Schwierigkeit jedoch, das objektive und das subjektive Bewußtsein als reine Gegensätze gegen einander zu stellen, zeigt sich auch hier in einer Unsicherheit, welche in dem Gebrauch des Terminus „Selbstbewußtsein" obwaltet. Eigentlich nämlich sollte nach den Belegen, die aus der Psychologie angeführt wurden, das Selbstbewußtsein, als identisch mit dem subjektiven Bewußtsein, nur dem zuständlichen Bewußtsein gleichgesetzt werden können, d. h. es müßten nur die Zustände des Subjekts, sofern sie zum Bewußtsein kommen, Selbstbewußtsein genannt werden können. Eine Unreinheit dieses Terminus kommt dadurch in die Gl.L. hinein, daß auch eine bestimmte Art des gegenständlichen Bewußtseins als Selbstbewußtsein bezeichnet wird, nämlich die sogenannte „Selbstbetrachtung". In der Selbstbetrachtung liegt eine solche

1) Das Adjektivum kommt zwar in der Gl.L. nicht in diesem Gebrauch vor, ist jedoch als ein treffender Ausdruck der Sache schon von andern angewendet worden.

Form des gegenständlichen Bewußtseins vor, die vermittelst eines Erkenntnisprozesses, also vermittelst einer Funktion des objektiven Bewußtseins, das eigene Selbst zum Gegenstande der Betrachtung macht. Da eine derartige Erkenntnisfunktion, wie alles Denken, auf die Seite des objektiven Bewußtseins gehört, so ist es nicht möglich, diese selbst als Selbstbilligung oder Selbstmißbilligung unter das subjektive Bewußtsein einzureihen. Trotzdem ist es ein Bewußtsein, das sich auf das Selbst richtet, infolgedessen „Selbstbewußtsein" genannt. So ergibt sich die Schwierigkeit, daß eine bestimmte Art des Selbstbewußtseins unter das objektive Bewußtsein zu stehen kommt, obwohl im übrigen das Selbstbewußtsein mit dem subjektiven Bewußtsein identifiziert wird. In anderer Form ausgedrückt, zeigt sich folgende Doppelheit: es gibt einerseits ein mittelbares Wissen von dem Ich, das in Form einer analysierenden Betrachtung oder eines Erkenntnisprozesses, also „mehr gegenständlich" verläuft; das ist die zum objektiven oder gegenständlichen Bewußtsein gehörige Form des Selbstbewußtseins. Und es gibt auf der anderen Seite ein unmittelbares Bewußtsein von sich selbst, das eigentliche Gefühlszustände darstellt, das also ein rein „zuständliches" ist, infolgedessen ganz auf die Seite des subjektiven oder zuständlichen Bewußtseins gehört. Dies letztere allein ist der eigentlich vorherrschende Gebrauch von „Selbstbewußtsein".

Eine neue Schwierigkeit ergibt sich für die Terminologie der Gl.L. dadurch, daß der Terminus Selbstbewußtsein, der als subjektives oder zuständliches Bewußtsein die eine Seite des „Bewußtseins" überhaupt zum Ausdruck bringt, gelegentlich mit diesem übergreifenden Begriff promiscue gebraucht wird. Andrerseits findet sich auch da, wo der Deutlichkeit wegen der Terminus Selbstbewußtsein auftreten müßte, der Satz (Gl.L. § 4, 1): „In keinem wirklichen Bewußtsein, gleichviel ob es nun ein Denken oder Tun begleitet, oder ob es einen Moment für sich erfüllt, sind wir uns unseres Selbst an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben". In diesem Satz nämlich wird die Eigentümlichkeit des Selbstbewußtseins, daß es entweder ein Denken oder Tun begleitet oder aber einen Moment selbständig erfüllen kann, auf das Bewußtsein überhaupt übertragen, dem diese Teilung in entweder ein Denken oder Tun begleitende oder aber einen Moment ausfüllende Tätigkeiten nicht eigentümlich ist.

Dieser Wechsel, der zwischen den Ausdrücken Bewußtsein und Selbstbewußtsein sich findet, bringt die Teilung, die für das eine gilt, gelegentlich als Nachahmung bei dem anderen hervor. Wie im Selbstbewußtsein gelegentlich eine gegenständliche und eine zuständ-

liche Seite unterschieden wird — was nur auf das Bewußtsein überhaupt paßt —, so wird im Bewußtsein eine solche Tätigkeit unterschieden, die einen Moment ausfüllt, von einer anderen, die nur den Moment begleitet — eine Einteilung, die vom Selbstbewußtsein hergenommen ist. Diese Einteilung des Selbstbewußtseins in solche Tätigkeiten, die den Moment ausfüllen, und solche, die ihn nur begleiten, ist von großer Bedeutung für den Religionsbegriff, weil sich nur auf diese Weise das Zusammensein der verschiedenen Stufen des Selbstbewußtseins, wie auch die Möglichkeit der Teilnahme des Gegensatzes von Lust und Unlust an dem religiösen Bewußtsein begründen läßt.

Eine weitere Unterscheidung, die im Selbstbewußtsein vorgenommen wird, ist die zwischen einem Sichselbstsetzen und einem Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder einem Sein und einem Irgendwiegewordensein. Da nämlich in jedem Bewußtsein, ganz gleich ob es nur den Moment begleitet oder aber ihn ausfüllt, nicht nur das Selbst zum Bewußtsein kommt — auch wo Selbstbewußtsein im strengen Sinne vorliegt —, sondern auch zugleich die wechselnde Bestimmtheit desselben, so muß außer dem Selbstbewußtsein, wie es immer dasselbe ist, zugleich auch das Bewußtsein eines veränderlichen Soseins gegeben sein (Gl.L. § 4, 1). Daraus folgt, daß das Veränderliche nicht aus dem an und für sich sich selbst gleichen Selbstbewußtsein hervorgeht, sondern daß das Veränderliche irgendwie aus dem Außen stammen muß. In dem daraus sich ergebenden Gegensatze zweier verschiedener Elemente, die im Selbstbewußtsein gemischt sind, nämlich des Sichselbstsetzen und des Sichselbstnichtsogesetzthaben, folgt, daß der Gegensatz des objektiven und subjektiven Bewußtseins, wie sich schon an anderen Stellen zeigte, weder auf der Seite des objektiven, noch auf der Seite des subjektiven Bewußtseins streng durchgeführt werden kann. Das subjektive Bewußtsein würde nun aber seinem Wesen nach völlig vernichtet werden, wenn dasjenige, was den Grund zu dem Irgendwiegewordensein (Sichselbstnichtsogesetzthaben) angibt, gegenständlich vorgestellt würde; denn dieser Akt, den Grund der Duplizität unseres Selbstbewußtseins aufzusuchen, gehört keinesfalls mehr in das Selbstbewußtsein hinein. Das Element des Außen, welches im Selbstbewußtsein stets mit vorhanden ist, kommt also nicht gegenständlich im Selbstbewußtsein zum Bewußtsein, sondern ist nur als ein zweites Gegebenes in dem Zustande mitgesetzt, woraus sich die oben angegebene Zweiteilung der Elemente des Selbstbewußtseins ergibt:

1. ein Sein des Subjekts für sich,
2. sein Zusammensein mit anderem.

Aus dieser Einteilung des Selbstbewußtseins folgt eine Be-

ziehung des subjektiven Bewußtseins zu dem Gegensatze von Spontaneität und Rezeptivität. Den Bewußtseinselementen Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesetzthaben stehen als Seiten des Subjekts gegenüber Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit (Gl.L. § 4, 1). Wenn es kein Zusammensein mit anderm gäbe, d. h. das Bewußtseinselement des Sichselbstnichtgesetzthabens zu Unrecht bestünde, dann würde kein Selbstbewußtsein möglich sein, das überwiegend ein Affiziertsein der Empfänglichkeit aussagte. Auf der anderen Seite, wenn das Bewußtseinselement des Soseins zu Unrecht bestünde, dann könnte es kein Hervortretenwollen auf seiten des Subjekts geben, von dem man eine überwiegende Selbsttätigkeit aussagen könnte. Vielmehr ergibt sich gerade aus der Doppelheit der Elemente des Selbstbewußtseins, daß Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit erst das Leben im Subjekt konstituieren, d. h. ihm ermöglichen, den Grund seiner Veränderung zum Teil in sich selbst zu tragen, wobei sich auch im Gedankengang der Gl.L. herausstellt, daß die irgendwie getroffene Empfänglichkeit einen früheren Moment im menschlichen Leben darstellt als die regsame Selbsttätigkeit (Gl.L. § 4, 1). Durch eine Kombination des Gegensatzes von Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesetzthaben mit demjenigen von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit kommt Schl. zu dem Gefühl der Abhängigkeit, das der Ausdruck der Religion ist. Dieser Weg, zu dem Religionsbegriff zu gelangen, stellt sich in folgender Form dar (Gl.L. § 4, 2): Wenn in irgendwelchen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit überwiegend ausgesagt wird, so ist ihr Gemeinsames, daß wir uns abhängig fühlen. Das Gemeinsame in den Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, die überwiegend rege Selbsttätigkeit aussagen, ist auf der anderen Seite das Freiheitsgefühl.

In einer Untersuchung über die höheren Stufen des subjektiven Bewußtseins (Ps. 182 ff.) stellt sich die Scheidung der mehr aufnehmenden Tätigkeiten nach ihrer objektiven und subjektiven Seite, unter dem Gesichtspunkt der Differenz zwischen Einzel- und Gattungsbewußtsein betrachtet, unter dem Bilde eines völligen Parallelismus dar. Auf Grund der Duplizität von organischer und psychischer Tätigkeit, die zunächst ins Auge zu fassen ist, ist bei dem subjektiven Bewußtsein in ganz ähnlicher Weise wie bei dem objektiven das sinnliche Bewußtsein der Anfangspunkt der Bewußtseinsentwicklung. In diesem Zustande wird das subjektive Bewußtsein durch das Verhältnis der Rezeptivität zum Außen bestimmt. Bei den Wirkungen des Außen ist der Gegensatz einer „Totalwirkung“, die vermittelst des „allgemeinen Sinns“ erfolgt, zu „speziellen Relationen“ zwischen Organen und Außen zu konsta-

tieren, welch letztere durch die „speziellen Sinne“ vermittelt sind (Ps. 183). Beide Wirkungen zusammengenommen drücken diejenige Stufe des subjektiven Bewußtseins aus, die als Bewußtsein „sinnlich“ und als Tätigkeit „Empfindung“ heißt (cf. Ps. 36. 71 f. 496. 505 f.). Den Uebergang zu einer höheren Stufe bilden nun diejenigen Empfindungen, die zwar auch als leibliche zum sinnlichen Bewußtsein gehören, die aber nicht von außen bestimmt sind — Außen also hier im Sinne von Außer-ich, wobei im Ich der Leib eingeschlossen ist —, sondern auf von innen heraus entwickelte differente Zustände des Ich zurückgehen (Ps. 183). Es ist das Gebiet der „differenten Lebensgefühle“. Wie also im objektiven Bewußtsein auf das bloße „Bild“ (Ps. 511 f.) die höhere Stufe des Denkens durch Vermittlung von innen erzeugter Vorstellungen folgt, so erhebt sich hier über der Region der Empfindungen des sinnlichen Bewußtseins durch Vermittlung der „Lebensgefühle“ die Region der höheren Potenz des subjektiven Bewußtseins, nämlich das Gebiet des Gefühls.

Die Scheidung von „Empfindung“ und „Gefühl“ ist jedoch bei Schl. nicht völlig reinlich, wie sich unter anderm aus der soeben erwähnten Tatsache ergibt, daß die „Empfindungen“ gelegentlich mit „Lebensgefühlen“ gleichgesetzt werden können. Ja auch an solchen Stellen findet sich der Ausdruck „Empfindung“, wo ganz klar die Bestimmung von innen her ausgesagt ist: Es gibt Empfindungen, die zwar rein leiblich sind, „aber sie erscheinen nicht auf dieselbe Weise von außen bestimmt, sondern vielmehr als Aussagen über differente Zustände, welche sich hier von innen heraus entwickeln“ (Ps. 183).

Schl. lehnt also ab, einen von außen bestimmten Lebenszustand „Empfindung“ und einen von innen bestimmten „Gefühl“ zu nennen, wie es sonst manchmal getan wird (cf. auch W. Wundt). Aber wenn auch der Unterschied im Gebrauch der Termini nicht streng durchgeführt ist, so bleibt doch der Stufenunterschied bestehen, der durch die Erfahrung an die Hand gegeben wird, wonach die von außen her bestimmten Lebenszustände eine weit geringere Bedeutung für den Lebensverlauf haben, als die von innen bestimmten (Ps. 184). Nur deshalb läßt sich nicht für alle Fälle sagen, daß wir hiermit eine höhere Entwicklung des subjektiven Bewußtseins gefunden hätten, weil die beiden genannten Funktionen zum Teil als indifferent erscheinen. Um zu der differenzierten höheren Potenz zu gelangen, müssen wir dieselbe Operation vornehmen wie bei dem Uebergang zur höheren Potenz auf der objektiven Seite: Wie die Denkoperation, die sich über die niedere Potenz der chaotischen Bilder erhebt, sich nicht anders manifestieren kann

als „unter der Voraussetzung der menschlichen Intelligenz außerhalb der Einzelwesen und der Forderung der Identität in der Mitteilung“ (Ps. 185), ebenso wird die höhere Potenz des subjektiven Bewußtseins sich nur dann herausstellen lassen, wenn sich entsprechend der eben beschriebenen objektiven Seite des Gattungsbewußtseins auch eine subjektive Seite desselben findet (Ps. 185).

Schl. knüpft die Untersuchung darüber an folgende Beobachtung an: Wenn irgend ein Empfindungszustand in uns entsteht durch die Förderung oder die Hemmung des Lebens, die von einem andern Menschen auf uns ausgeht, so braucht die Art der Empfindung keine andere zu sein als bei Förderungen und Hemmungen, die von irgend einem Gegenstand ausgehen (Ps. 185). Sobald aber in dem andern Menschen, dessen Wirkung auf mich ausging, „die Identität der menschlichen Natur anerkannt und das Verhältnis zu ihm auf die Gattung bezogen wird“, so ist hier im Unterschied von den „selbstischen“ Empfindungen, die an und für sich auch durch Menschen in mir wachgerufen werden können, eine „gesellige“ Empfindung in mir entstanden (Ps. 186). Dieser gesellige Zustand des subjektiven Bewußtseins ist die subjektive Seite des Gattungsbewußtseins, das schon bei der Analyse des Bewußtseins Erwähnung fand, beim Selbstbewußtsein aber von besonderer Bedeutung ist.

Die Art dieser „geselligen Empfindungen“ ist so selten verstanden und erklärt worden, weil dieselben, abgesehen von andern Schwierigkeiten, oft verwechselt worden sind mit den „gemischten Empfindungen“, deren Behandlung in der nachgeschriebenen Vorlesung von 1830 (S. 186—188) zwischen jene andere Untersuchung eingeschoben ist. Beide Arten von Empfindungen sind völlig verschieden. Die „gemischten Empfindungen“ bestehen darin, daß eine Lebensförderung und eine Lebenshemmung gleichzeitig in einem Lebenszustand verbunden sind. Also z. B. im Mitleiden tritt einerseits eine Erweiterung des Selbstbewußtseins und damit eine Lebensförderung ein, gleichzeitig aber unter der Anteilnahme an dem Unglück des andern eine Lebenshemmung; also liegt eine „gemischte Empfindung“ vor. Diese aber gehört gar nicht notwendig in den Gang der Untersuchung, sondern war lediglich in die Frage der „geselligen Empfindungen“ eingeschoben. Ein Mißverständnis war umso leichter möglich, als das Mitleiden zugleich auch das erste Beispiel Schl.s für die geselligen Empfindungen ist. Das Mitleiden ist nun deshalb auch eine gesellige Empfindung im Unterschied von einer selbstischen, nicht einfach, weil darin eine Empfindung vorliegt, die von dem geselligen Zustand ausgeht und auf einen anderen Menschen zurückgeht — denn

von anderen Menschen werden auch selbstische Empfindungen in mir angeregt —, sondern weil wir im Mitleiden das Selbstbewußtsein des andern „zu dem unsrigen machen, wobei das Gattungsbewußtsein vorwaltet“ (Ps. 186). „Wir setzen in uns die Lebenserweiterung, indem wir aus einem Zustand bloß selbstischer Bestimmtheit des subjektiven Bewußtseins, in eine Bestimmtheit desselben als Gattungsbewußtsein übergehen“ (Ps. 188). Mit diesem „Zusammensein der beiden verschiedenen Potenzen des Selbstbewußtseins“ haben wir, sagt Schl., „das Gegenstück zu jenem auf dem Gebiete des objektiven Bewußtseins“.

In der menschlichen Entwicklung ist natürlich das persönliche Bewußtsein vom Gattungsbewußtsein durchaus nicht gesondert (Ps. 189). Aber der Zustand der Sonderung ist als die höhere Entwicklung anzusehen (Ps. 190). Deshalb ist auch das Vorwalten des Gattungsbewußtseins ein Zeichen der höheren Stufe des subjektiven Bewußtseins.

Es wird sich im folgenden zeigen, wie eng die Frage, ob ein Gattungsbewußtsein in dem betreffenden Gemütszustand ausgesagt werden kann, mit der Gegebenheit eines „Gefühls“ im engeren Sinne zusammenhängt. Vollends für den Religionsbegriff wird sich das Gattungsbewußtein als unentbehrlich erweisen.

3. Der Begriff des Gefühls in Psychologie und Glaubenslehre.

In der Glaubenslehre nimmt der Begriff des Selbstbewußtseins eine Stellung ein, die ihn innerhalb der verwandten Begriffe nicht so deutlich heraushebt, wie dies in der Psychologie der Fall ist. Während in der Psychologie das Selbstbewußtsein oder subjektive Bewußtsein im Mittelpunkt der gesamten Untersuchung steht, ist in der Gl.L. das „Gefühl“ an die Stelle des Selbstbewußtseins getreten und wird gelegentlich mit diesem geradezu gleichbedeutend gebraucht. Doch verwahrt sich Schl. (Gl.L. § 3, 2) dagegen, als solle ein beide Ausdrücke „schlechthin gleichstellender Sprachgebrauch allgemein“ eingeführt werden. Die Gleichstellung ist vielleicht zum Teil unter dem Gesichtspunkt erfolgt, den damals so viel gebrauchten Begriff „Gefühl“ in einigermaßen feste Formen zu spannen. Der Ausdruck „Gefühl“ besagt in der Sprache der Romantik einen so spezifisch von den Stimmungen dieser Zeit bezeichneten Seelenzustand, daß seine Verwendung in Philosophie und Dogmatik Bedenken erregen konnte. Selbst die von Schl. als verwandt empfundene Beschreibung des Gefühls in Steffens' „Falscher Theologie“, nämlich als „die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“, bot zu Mißverständnissen eben nach jener Seite hin Anlaß. Deshalb wird auch in der Gl.L. der Begriff des

Gefühls genau behandelt, wobei trotz prinzipieller Uebereinstimmung mit der Psychologie sich einige Abweichungen ergeben.

Nach der Psychologie gehört das Gefühl auf die Seite des Selbstbewußtseins und bringt, wenn es genau von „Empfindung“ unterschieden wird, eine höhere Stufe des Selbstbewußtseins gegenüber den Empfindungen zum Ausdruck. Wenn auch in dieser Beziehung der Gebrauch von „Empfindung“ und „Gefühl“ in der Psychologie nicht absolut sicher ist, zum Teil deshalb, weil die Lebensgefühle sich zwischen jene beiden Stufen des Selbstbewußtseins einschieben, so ist doch so viel sicher, daß das Selbstbewußtsein oder subjektive Bewußtsein als der weitere Begriff auftritt, unter dem sowohl Empfindungen wie Gefühle befaßt sind.

Angesichts der anderen Einteilung, die in der Gl.L. konstatiert war, ergibt sich jedoch eine Schwierigkeit. Da nämlich das Insichbleiben in vieler Beziehung anders steht als die mehraufnehmenden Tätigkeiten, infolgedessen auch die Einordnung des subjektiven Bewußtseins unter die beiden entsprechenden Gegensatzteile sich anders stellt, so ist die Frage, ob bei der veränderten Einteilung der Gl.L. die Stellung des Gefühls innerhalb des Selbstbewußtseins durchführbar ist. In der Literatur über Schl. läßt sich nachweisen, daß Gefühl und Selbstbewußtsein in der Wiedergabe Schl.scher Sätze vielfach verwendet werden, als seien sie völlig gleichbedeutend. Diese Auffassung der Schl.schen Begriffe wird jedoch durch die Grundstelle der Gl.L. über diesen Sprachgebrauch widerlegt (Gl.L. § 3, 2). Im Anfang dieses Abschnittes sagt Schl. zwar: „Wenn hier Gefühl und Selbstbewußtsein als gleichgeltend nebeneinander gestellt werden“; aber dieser Satz gibt falsch wieder, was Schl. selbst im Paragraph-Satz getan hat. Er hat nämlich nicht Gefühl und Selbstbewußtsein, sondern Gefühl und „unmittelbares Selbstbewußtsein“ gleichgestellt. Tatsächlich ergibt sich auch aus den dann folgenden Bemerkungen, daß nur das unmittelbare Selbstbewußtsein mit Gefühl gleichgeltend gebraucht sein kann. Wie schon oben erwähnt, fährt Schl. in dem begonnenen Satze fort: „so ist die Absicht dabei keineswegs, einen beide Ausdrücke schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch allgemein einzuführen.“ Er sagt also selbst, daß er die Gleichstellung der beiden Ausdrücke nicht würde verantworten können. Beschränkt wird jedoch diese Behauptung 1. durch die Bemerkung „schlechthin“; daraus wäre zu schließen, daß gelegentlich oder bei ungenauerer Terminologie eine Gleichstellung stattfinden soll. Mit andern Worten: Schl. ist sich bewußt, daß nach strengem Sprachgebrauch Gefühl und Selbstbewußtsein bei ihm nicht gleichbedeutend sind, daß er aber trotzdem gelegentlich so redet, als seien sie gleichbedeutend. Dasselbe ist gesagt.

mit den beiden letzten Worten des zitierten Satzes, wonach er den schlechthin gleichstellenden Sprachgebrauch der beiden Ausdrücke 2. nicht „allgemein einzuführen“ gedenkt. Damit ist nämlich auch nicht gemeint, daß er die Gleichstellung jener beiden Ausdrücke zwar nicht in die Allgemeinheit, wohl aber für seine Gl.L. einführen wolle. Wie sich aus dem Sprachgebrauch der Gl.L. nachweisen läßt, ist dort in vielen Fällen für Gefühl einfach Selbstbewußtsein eingesetzt und umgekehrt; aber nicht allgemein. Es finden sich auch in ihr so manche Stellen, aus denen klar hervorgeht, daß Selbstbewußtsein und Gefühl sich nicht decken, sondern ihrer Bedeutung nach auseinanderfallen. Schl. kann also mit der Ankündigung, er gedenke die Gleichsetzung nicht „allgemein einzuführen“, nur meinen, trotz der vielen Stellen der Gl.L., wo er Selbstbewußtsein und Gefühl promiscue gebrauche, sei dieser schlechthin gleichstellende Sprachgebrauch bei ihm nicht allgemein, nicht grundsätzlich eingeführt.

Um das Verhältnis der beiden Begriffe völlig aufzuklären, bedarf es nun einer Untersuchung der Frage, ob Gefühl in der Gl.L. etwa ein weiterer Begriff ist als Selbstbewußtsein. Schl. sagt in dem in Rede stehenden Abschnitt: „Nimmt also jemand den Ausdruck Gefühl in einem so weiten Sinne, daß er auch bewußtlose Zustände darunter begreift: so soll er erinnert sein (nämlich durch das Einsetzen von Selbstbewußtsein für Gefühl), daß von dieser Gebrauchsweise hier zu abstrahieren ist.“ Also Schl. kennt bei andern einen Sprachgebrauch von Gefühl, demzufolge in diesem auch bewußtlose Zustände enthalten sind. In diesem Falle wäre Gefühl natürlich weiter als jedes Bewußtsein, vollends als „Selbstbewußtsein“, insofern „Gefühl“ auch bewußtlose Zustände umfaßte. Aber von dieser Gebrauchsweise soll „hier abstrahiert“ werden; es sollen nur bewußte Zustände unter „Gefühl“ befaßt sein. Gefühl liegt demnach bei der Gl.L. immer innerhalb des Bewußtseins. Es fragt sich weiter, liegt es auch innerhalb des Selbstbewußtseins? Nun sagt Schl. in dem vorliegenden Abschnitt, in dem Paragraphsatz sei „dem Ausdruck Selbstbewußtsein“ die Bestimmung „unmittelbar“ hinzugefügt, „damit niemand an ein solches Selbstbewußtsein denke, welches kein Gefühl ist“. Demnach gibt es also Selbstbewußtsein, das nicht zugleich Gefühl ist; und damit ist erwiesen, daß Selbstbewußtsein auch in der Gl.L. ein weiterer Begriff ist. Freilich wird dies Ergebnis dadurch wieder in Frage gestellt, daß Schl. sich an der vorliegenden Stelle nicht ganz klar mit diesem Gebrauch von Selbstbewußtsein identifiziert, da er den begonnenen Satz fortführt: „wenn man nämlich Selbstbewußtsein das Bewußtsein von sich selbst nennt, welches mehr einem gegenständlichen

Bewußtsein gleicht, und eine Vorstellung von sich selbst und als solche durch die Betrachtung seiner selbst vermittelt ist.“ Also der oben erwähnte Gebrauch von Selbstbewußtsein im Sinne eines gegenständlichen Bewußtseins spielt hier hinein, wodurch eine Art von „Selbstbewußtsein“ so beschaffen ist, daß „Gefühl“ überhaupt nicht darunter gehört, sondern diesem gegenständlichen oder objektiven Bewußtsein als ein Teil des subjektiven Bewußtseins gegenübersteht. Wenn jedoch Selbstbewußtsein, wie gezeigt wurde, auch in der Gl.L. in genauem Sprachgebrauch dem subjektiven Bewußtsein gleichgesetzt werden darf, so ergibt sich das Verhältnis der Begriffe Selbstbewußtsein und Gefühl aus der Formel (§ 3, Satz): „eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins“. Denn wenn in dieser Formel „Gefühl“ und „unmittelbares Selbstbewußtsein“ identisch sind, so ist das Gefühl eine bestimmte Art des Selbstbewußtseins, nämlich eben das unmittelbare.

Zu der Erschwerung des Verständnisses trägt bei, daß im Unterschiede von dem subjektiven Charakter, den das „Selbstbewußtsein“ in der Psychologie besitzt, in der Gl.L. unter dasselbe auch das „gegenständliche“ Selbstbewußtsein, welches „eine Vorstellung von sich selbst“ ist (Gl.L. § 3, 2), zu gehören scheint. Dabei wird freilich gesagt, daß eine solche Vorstellung von sich selbst ganz nahe an „die einzelnen Momente des Zustandes“ herantreten kann: „so erscheint dies Selbstbewußtsein als den Zustand selbst begleitend.“ Demnach ist das gegenständliche Selbstbewußtsein unter zwei Gesichtspunkten anzusehen: 1. rein für sich als Vorstellung von sich selbst, 2. so, daß die Vorstellung irgendwelche Momente eines Zustandes begleitet.

Dem steht gegenüber das „eigentliche unvermittelte Selbstbewußtsein“, „welches nicht Vorstellung, sondern im eigentlichen Sinne Gefühl“ ist. Hier wird also das subjektive Bewußtsein, das „eigentlich“ allein den Namen des „Selbstbewußtseins“ verdient, dem objektiven gegenübergestellt. Andererseits schleicht sich auch hier wieder eine Verwirrung ein, dadurch daß „Gefühl“ in dem weiteren Sinne des subjektiven Bewußtseins überhaupt gebraucht wird, ähnlich wie in der Psychologie „Empfindungen“ und „Gefühle“ trotz des zwischen ihnen bestehenden Stufenunterschiedes in einem Sinne verwendet werden, wonach ein Glied das andere umfaßt.

Aber die eigentliche Wurzel der Verwirrung liegt an einem andern Punkt. Schl. nämlich würde nicht das „unmittelbare“ Selbstbewußtsein mit „Empfindungen“ gleichsetzen; er setzt nur „Gefühl“ und unmittelbares Selbstbewußtsein als identisch. Daraus ergibt sich, daß bei der Gegenüberstellung eines gegenständlichen Selbstbewußtseins, das zur objektiven Seite des Bewußtseins gehört, und

des zuständlichen Selbstbewußtseins, das gemäß der Psychologie mit dem subjektiven Bewußtsein gleichbedeutend gebraucht wird, auf seiten des letzteren nicht sogleich der Ausdruck „unmittelbar“ hätte angewandt werden dürfen; ist doch das „unmittelbare Selbstbewußtsein“ nur ein Teil des Selbstbewußtseins, also nicht dem objektiven Bewußtsein als subjektives gegenüberzustellen, sondern einer andern Form des subjektiven Bewußtseins, mit der gemeinsam es dem objektiven Bewußtsein gegenübersteht. Dadurch, daß auf seiten des subjektiven Bewußtseins nicht erst das Allgemeine und dann erst die einzelnen Teile gegeben werden, fällt die Unterscheidung der in der Psychologie angegebenen Stufen (Empfindung und Gefühl) in dem betreffenden Abschnitt der Gl.L. fort. Schematisch ausgedrückt, ergibt sich folgender Unterschied in der Terminologie von Psychologie und Gl.L.:

a) Psychologie:

Subjektives Bewußtsein = Selbstbewußtsein
= Empfindungen + Gefühle

(wobei jeder dieser beiden letzten Termini für das ganze Gebiet gelegentlich eintreten kann);

b) Gl.L.:

1. Subjektives Bewußtsein = Selbstbewußtsein (wie dort)
(fälschlich) = unmittelbares Selbstbewußtsein
2. Unmittelbares Selbstbewußtsein = Gefühl;

Also:

3. Subjektives Bewußtsein = Gefühl.

In der letzten Gleichsetzung wird also die Licenz der Psychologie auf die Gl.L. übertragen, nur daß in dieser der Gebrauch derselben erweitert wird.

Bei diesem Schema ist von den andern Schwierigkeiten, daß nämlich „Bewußtsein“ mit „Selbstbewußtsein“, und „Selbstbewußtsein“ mit „gegenständliches Bewußtsein von sich selbst“ + „zuständliches (d. i. subjektives) Selbstbewußtsein“ gelegentlich gleichgesetzt wird, ganz abgesehen.

Der Umstand, daß „Selbstbewußtsein“ gelegentlich in dem Sinne von „gegenständliches Bewußtsein von sich selbst“ gebraucht wird, bringt es mit sich, daß auch bei der Art des Selbstbewußtseins, die zur Erklärung der Religion dient, die gegenständliche Art des Bewußtseins gelegentlich hineinspielen kann. Das Wesen des gegenständlichen Bewußtseins besteht sonst darin, daß ein Gegenstand dafür angegeben werden kann, auf den sich das Bewußtsein als auf etwas außer ihm befindliches richten kann; d. h. der Gegensatz des Ich und des Außen kommt darin zum Bewußtsein. Demgegenüber ist

die Eigentümlichkeit des zuständlichen oder subjektiven Bewußtseins die, daß dasselbe zwar von außen affiziert wird, daß das Außen aber nicht als solches ins Bewußtsein tritt, ebensowenig wie das Ich darin bewußt wird, sondern daß nur der Zustand als solcher, Leid oder Freude, Lust oder Unlust, Abhängigkeit oder Freiheit, erlebt wird. Dieser Gegensatz von gegenständlichem und zuständlichem Bewußtsein ist inbezug auf das letztgenannte Gegensatzpaar, das von Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl, oft außer Acht gelassen, z. B. in einem Satz der Gl.L., der gerade das große Problem behandelt, ob sich ein absolutes Freiheitsgefühl neben dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl findet. Es heißt da (Gl.L. § 4, 3): „Allein eben das unsere gesamte Selbsttätigkeit, also auch, weil diese niemals Null ist, auch unser ganzes Dasein begleitende, schlechthinnige Freiheit verneinende Selbstbewußtsein ist schon an und für sich ein Bewußtsein schlechthinniger Abhängigkeit, denn es ist das Bewußtsein, daß unsere ganze Selbsttätigkeit ebenso von anderwärts her ist, wie dasjenige ganz von uns her sein müßte, inbezug worauf wir ein schlechthinniges Freiheitsgefühl haben sollten". Diese Tatsache, daß das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit hier mit dem Bewußtsein von einer Sache, d. h. mit einem gegenständlichen Bewußtsein, gleichgesetzt wird, bringt eine fehlerhafte Auffassung über das Wesen des Abhängigkeitsgefühls hervor, insofern dasselbe auf die Seite eines gegenständlichen Bewußtseins gerückt wird; und es ist sehr bezeichnend, daß sich dieser Lapsus gerade in einem Zusammenhang findet, wo das Selbstbewußtsein in seinen Beziehungen zu Freiheit, Abhängigkeit und Selbsttätigkeit behandelt wird. Wenn wirklich Abhängigkeitsgefühl das Bewußtsein davon wäre, daß kein absolutes Freiheitsgefühl möglich ist, wie im Anschluß an diesen Passus behauptet werden könnte, dann wäre das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl überhaupt nichts Positives, sondern nur die Negation eines Freiheitsgefühls, und damit jede Möglichkeit, daß das Abhängigkeitsgefühl sich zu einem schlechthinnigen erheben kann, das Freiheitsgefühl dagegen nicht, abgeschnitten.

Ohne weiter auf einzelne Stellen einzugehen, in denen sich aus dem ungenauen Gebrauch der Termini Selbstbewußtsein, Gefühl usw. mißverständliche Ausdrücke ergeben, sei nur noch im Anschluß an die bisherigen Gleichsetzungen und auf Grund der Wichtigkeit für den Terminus „Gefühl" die Gruppe von Mißverständnissen ins Auge gefaßt, die sich aus der Gleichsetzung des „Bewußtseins" mit „Insichbleiben" ergeben. Es war gezeigt worden, daß ein Insichbleiben des Subjekts auf Grund der Psychologie Schl.s nicht möglich ist, ja daß er selbst die in der Gl.L. an so wichtiger Stelle hervorge-

hobene Unterscheidung von Insichbleiben und Aussichheraustreten in der Psychologie desavouiert. Das Insichbleiben kann von einer Seelentätigkeit nie ausgesagt werden, weil sie, ihrem Beginn im Außen entsprechend, auch im Außen wieder endet. Der Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten stellt sich demnach als eine bloße Abstraktion dar. Da nun aber Insichbleiben gleichgesetzt wird mit Bewußtsein, wird die Unmöglichkeit des Insichbleibens auf Grund des notwendigen Daseins des Bewußtseins zu einer Möglichkeit. Das Bewußtsein ist ja der Ausdruck, der das psychische Leben der Wirklichkeit zusammenfaßt, kurz der psychische Zentralbegriff Schl.s; von ihm aus werden alle einzelnen Seelentätigkeiten, die sich in der Wirklichkeit finden, erklärt und beurteilt. So ist es nur allzu natürlich, daß diese Eigenschaften des Bewußtseins, nämlich daß es die realen Verhältnisse des menschlichen Seelenlebens umfaßt, auch auf das Insichbleiben übertragen werden. Für den Begriff der Religion ergibt sich daraus die Möglichkeit, das Gefühl, das ja selbstverständlich zum Bewußtsein gehört, als damit auch zum Insichbleiben gehörend, so darzustellen, als ob es eine nicht notwendig zum Außen in Beziehung stehende Größe wäre. Das Abhängigkeitsgefühl wird gelegentlich so dargestellt, als wäre darin die Beziehung zur Welt nur empirisch mitgesetzt, nicht aber auch in notwendiger Beziehung zu seinem psychologischen Charakter, während es doch in Wahrheit so steht, daß jedes Gefühl, also auch das Abhängigkeitsgefühl, nur in dem Verhältnis von Aktion und Reaktion des Innen und Außen zustande kommt. Die ganze Schilderung des Abhängigkeitsgefühls als eines Seelenzustandes, der zwar in seiner empirischen Gestalt stets die Einflüsse der Welt oder des Außen zeigt, in seinem rein apriorischen Charakter jedoch ein stetes Insichbleiben des Bewußtseins vorstellt, ist also an dem nicht der Wirklichkeit angehörigen Gegensatz von Insichbleiben und Aussichheraustreten orientiert.

Gerade bei dem Religionsbegriff zeigt sich auch, daß die Gegenüberstellung von Insichbleiben und Aussichheraustreten als der zwei Seiten des menschlichen Lebens ein recht unvollkommener Gegensatz ist. Denn da die Religion, als im Gefühl lokalisiert, ganz auf die Seite der Empfänglichkeit, also eines rezeptiven Verhaltens gegenüber dem Außen gezogen wird, so ist gerade für die Erklärung des religiösen Zustandes, wenn man ihn von dem psychologischen Grundschema Schl.s aus erklären will, das Insicheinnehmen der entsprechende Terminus, der neben Insichbleiben und Aussichheraustreten sowohl das ergänzende dritte Glied, wie auch das für die Religion am meisten in Betracht kommende Einteilungselement abgeben würde. Wenn das Bewußtsein in der Ethik als das Werk des Dinglichen in der Vernunft erklärt wird, dann kann nicht das Insich-

bleiben, das die Einwirkung des Dinglichen geradezu ablehnt, mit dem Bewußtsein identifiziert werden, sondern das Insichaufnehmen würde genau dem in der philosophischen Ethik gegebenen Begriff des Bewußtseins entsprechen. Hätte Schl. gar allein das Insichaufnehmen dem Aussichheraustreten gegenübergestellt, dann wäre

1. dieser Gegensatz demjenigen von Rezeptivität und Spontaneität in richtiger Weise angenähert,
2. die Abstraktion des Insichbleibens vermieden,
3. für den Religionsbegriff, der ja doch im Anschluß an den Bewußtseinsbegriff gefunden wird, ein der Wechselwirkung des Bewußtseins entsprechendes Einteilungsglied aufgestellt worden.

Da das Bewußtsein das Werk des Dinglichen in der Vernunft ist, so kann erst am Dinglichen, also erst mit der wechselnden Bestimmtheit, das Bewußtsein zur Wirklichkeit gebracht werden; das Selbstbewußtsein kann sich seiner selbst, wie es stets dasselbe ist, nie bewußt werden, sondern nur als eines veränderlichen Soseins. Das Ich kann zwar gegenständlich als ein Festes vorgestellt werden; aber sobald das Ich zuständlich ins Bewußtsein tritt, so bleibt es kein Festes, sondern kommt nur in seiner Veränderung zum Bewußtsein. Da dieses Veränderliche aber von jenem Sichselbstgleichen immer unterscheidbar ist, so ist notwendig, daß das Veränderliche nicht lediglich aus dem Ich hervorgeht. Es ergibt sich also neben dem Sichselbstsetzen ein Sichselbstnichtsogesetzthaben. Das Sichselbstnichtsogesetzthaben bringt zum Ausdruck, daß das darin ausgesagte Verändertsein nicht dem Ich als solchem zukommt. Das Ich an sich ist das Ueberallgleiche im einzelnen Bewußtsein. Hierin kommt sein metaphysischer Charakter zur Darstellung; es steht in dem Wechsel der empirischen Erscheinungen unbeweglich fest. Alles Psychologische dagegen verläuft in Gegensätzen; alles nicht Metaphysische trägt den Charakter des Veränderlichen. Das Leben, das den Grund seiner Veränderungen zum Teil in sich selbst trägt, erlebt diese Veränderungen als solche, die zum Teil von dem an sich unveränderlichen Ich in seinem Zusammensein mit dem Außen causiert werden. Nun aber kommen die Veränderungen auch in dem Selbstbewußtsein zum Ausdruck. Das eine Element des Selbstbewußtseins, das Ich, kann sie nicht in sich enthalten; vom Ich aus ergibt sich nur ein Sosein. Ein Irgendwiegewordensein ist also nur so denkbar, daß die Affektion durch das Außen, die im Selbstbewußtsein gleichfalls enthalten ist, darin zur Geltung kommt. Dieses Zuständliche im Selbstbewußtsein enthält immer die Momente des Veränderlichen in sich; ja sein Wesen besteht darin, daß es sich verändert. Sigwarts Satz,

daß das Gefühl bei Schl. eigentlich nur in einem Wechsel von Stimmungen bestehe, ist bis auf den Ausdruck „Stimmungen“ eine richtige Folgerung aus der Gegenüberstellung des unwandelbaren Ich und des Wechsels des Zuständlichen.

Da Ich und zuständliches Bewußtsein in solchen Gegensatz treten, ist es natürlich, daß das Ich als Unveränderliches nicht im zuständlichen Bewußtsein in deutlicher Gestalt enthalten sein kann; sondern es gehört seiner ganzen Art nach, sofern es überhaupt bewußt werden soll, auf die Seite des gegenständlichen Bewußtseins. Das Gefühl als der Ort im Bewußtsein, der den bestimmten Zustand bewußt macht, der also das im Subjekt befindliche Veränderliche darstellt, ist eben wegen dieser seiner Funktion etwas durchaus wandelbares, sich veränderndes. Es erhebt sich angesichts der Wandelbarkeit, die noch durch den individuellen Charakter des Gefühls gesteigert wird, die Frage, wie dieses Variable das konstante Element des Bewußtseins sein soll. Sowohl von der Tatsache aus, daß die Grundeinteilung der Seelentätigkeiten in Rezeptivität und Spontaneität für ein in sich ruhendes, von dem Außen unberührtes Plätzchen der Seele keinen Raum läßt, wie auch von der Erklärung des Bewußtseinsbegriffs aus, nach der jedes Bewußte, also auch das Gefühl nur durch die Einwirkungen des Außen zustandekommt, scheint sich die Unmöglichkeit zu ergeben, gerade im Gefühl den festen Punkt des menschlichen Lebens finden zu wollen. Doch wird sich zeigen, daß auf Grund einer schon gelegentlich erwähnten Eigentümlichkeit des Gefühls Wege gefunden werden, die zwar nicht seine Unveränderlichkeit, wohl aber den Anspruch stützen, daß es das konstante Element in der menschlichen Seele ist.

4. Das Verhältnis des Gefühls zu den übrigen Seelentätigkeiten.

In einem Jahrhundert kann sich der Klang eines Wortes bedeutsam ändern: „Gefühl“ gilt vielen heut als Schall und Rauch, das Vergänglichste und Unsicherste im menschlichen Leben; ein schneller Wechsel der Stimmungen wird durch ein verächtliches „Nur Gefühl“ ausgedrückt. Auch in der Wissenschaft hat das Wort heut einen anderen Klang als in den großen Systemen unserer klassischen Philosophen, die nicht zufällig zur Zeit der Romantik schrieben. Meist wird nun der Grund für die Hochstellung des Gefühls bei den Philosophen dieser Epoche nur der Zeitströmung zugeschrieben. Wissenschaftliche Gründe scheinen nicht dafür vorhanden zu sein. Da ist es wichtig, auf Schl.s Psychologie hinzuweisen, in der sorgsam die Bedeutung des Gefühls für das übrige Seelenleben untersucht ist.

Daß das Gefühl das konstante Element unter den Funktionen des Bewußtseins ist, kommt am deutlichsten zum Ausdruck in der-

jenigen Theorie vom Gefühl, die vom psychologischen Standpunkt die wichtigste von allen ist, nämlich daß das Gefühl den Uebergang zwischen allen Momenten vermittelt, die überhaupt in der menschlichen Seele möglich sind. Nicht nur die verschiedenen Momente des Gefühls selbst werden durch das Gefühl verbunden, sondern die verschiedenen Momente des Wissens untereinander und des Tuns untereinander, wie auch die Momente des Wissens und Tuns in ihrem Verhältnis zueinander, werden durch ein Dazwischentreten des Gefühls erst ermöglicht. Schon in der Psychologie von 1818 heißt es (Ps. 424) bei Besprechung des Geruchs- und Geschmacks-Sinnes: „Sofern aber diese Sinne sich überwiegend zum Gefühl neigen, kann man sie durchaus nicht niedriger stellen, weil das Gefühl unentbehrlich ist und ebenso sehr unser Wesen ausdrückt, denn es gibt ohne den Wechsel beider (nämlich des Gefühls und der Wahrnehmung) keine Begrenzung der Momente, und ohne Gefühl auch keinen Uebergang vom Anschauen zum Handeln". In diesem Satze ist also einerseits ausgesprochen, daß das Gefühl das konstante Element unseres Wesens ist und dasselbe wesentlich zum Ausdruck bringt, und andererseits, daß das Gefühl nicht nur die verwandten Momente des Bewußtseins begrenzt, sondern auch den Uebergang vom Anschauen zum Handeln bildet.

In den verschiedenen Vorlesungen über Psychologie ist diese Theorie von der Vermittlung der Momente durch das Gefühl ausgebaut worden. Nachdem früher schon die metaphysischen Erwägungen aufgezeigt worden sind, an denen diese Aufgabe des Gefühls einsetzt, sei hier daran erinnert, daß sich aus den für Schl. geläufigen Begriffen des Denkens und des Wollens diese Funktion des Gefühls leichter erklärt als aus den entsprechenden Begriffen unserer Zeit. Das Denken ist ja für Schl. das Festhalten eines Empfindungszustandes im Bilde (cf. z. B. Dial. 41); die Sprache bemüht sich, die verschiedenen Empfindungen, die sich zuständlich im Bewußtsein finden und immer auf ein Einwirken des Außen zurückgehen, durch die Uebertragung ins Gegenständliche zum Bewußtsein zu bringen. So ist der Empfindungszustand, der als zuständliche Erscheinung dem gegenständlichen Ausdruck aufs engste entspricht, die Grundlage jedes Wissens, das in der Sprache entsteht. Auf der anderen Seite ist das Wollen in Schl.s Psychologie in allernächste Nähe des Tuns gerückt. Wie sich schon bei der Einteilung der psychischen Funktionen in der Gl.L. zeigte, sind Denken, Fühlen und Tun die drei Funktionen, sofern überhaupt die Dreiteilung von Schl. angewendet wird. Schl. sieht in jedem Wollen deshalb schon ein Tun, weil mit dem Wollen bereits eine Einwirkung auf das Außen

gegeben ist, wie überhaupt das Wollen in den meisten Fällen durch den Ausdruck „Willensakt“ beschrieben werden kann. Die geistigen Tätigkeiten werden in solche eingeteilt, „die eine Aktion nach außen hin motivieren, oder solche, die einen rein inneren Moment konstituieren; die ersteren sind die, welche in einem Willensakte, die anderen die, welche in einem Gedanken endigen“ (Ps. 68). Diejenigen Tätigkeiten also, die eine Aktion nach außen hin motivieren, sind identisch mit denen, die in einem Willensakte endigen, wodurch das Wollen mit einer Aktion nach außen beinahe gleichgesetzt wird. Vollends bei der Einteilung des Lebens, die sich in der Gl.L. findet, der von Insichbleiben und Aussichheraustreten, wird Tun und Wollen, vom Bewußtsein aus angesehen, identifiziert. Fast wäre sogar die eine Seite des Wissens, nämlich das Erkennen, mit in diesen Ring von Wollen und Tun gezogen worden, sofern nämlich in jener Einteilung der Gl.L. auch das Erkennen unter das Aussichheraustreten gerechnet wird; ein Gedanke, der der Spinozistischen Identität des Verstandes und Willens sehr nahe kommt, obwohl der Gedanke des agere extra se bei Schl. zur Zeit seiner Gl.L. nicht Anwendung findet.

Unter diesen Umständen ist es nicht wunderbar, daß der Gegensatz des Denkens und Wollens, der im Unterschied von Spinoza bei Schl. noch existiert, doch wenigstens eine Brücke haben muß, die die getrennten Glieder verbindet: das ist die Brücke des Gefühls. Das Gefühl heißt in der Dialektik die „relative Identität des Denkens und Wollens“ (Dial. 151). Ausdrücklich muß hervorgehoben werden, daß soweit sich Beispiele dafür finden, inwiefern das Gefühl diese Identitätsfunktion ausübt, d. h. zwischen Denken und Wollen vermittelt, nie Beispiele dafür gegeben werden, daß das Gefühl auch vom Wollen zum Denken vermittelt, obwohl stillschweigend auch diese Seite der Sache immer mit angenommen zu werden scheint, sondern immer nur der Weg vom Denken zum Wollen beschrieben wird, wie er über das Gefühl führt. So z. B. wird in der Dialektik das Gefühl als „das letzte Ende des Denkens“ und „das erste des Wollens“ bezeichnet (Dial. 151), wodurch auch nur das Ende des Denkens mit dem Anfang des Wollens verbunden, also die Vermittlung nur von jenem zu diesem hin aufgezeigt ist. Dasselbe Verfahren läßt sich auch in der Psychologie konstatieren. So ist z. B. der Uebergang von Gesichtseindrücken zu Empfindungen, und von Empfindungen wiederum zu Willensregungen auf dem speziellen Gebiete des Gesichtssinns der Ausdruck für die allgemeine Regel, daß von dem Element des Denkens zu der entsprechenden Willenstätigkeit der Weg über das Gefühl führt (cf. Ps. 506 f.). Dagegen ist nie durch Beispiele belegt, daß die Willenstätigkeit, die

etwa in dem Momente einer Affektion zugrunde liegt, erst durch die Vermittlung des Gefühls zur Wahrnehmung oder einem anderen Element des Denkens werden könnte, sondern in den Stellen, die hierfür in Betracht kämen, ist die Vermittlung des Gefühls nie erwähnt (cf. Ps. 507), obwohl bei allgemeiner Aufstellung der Regeln der Vermittlung stets auch für diese Richtung das Gefühl in Anspruch genommen wird.

Nur wenige Exegeten Schl.s haben die Bedeutung des Gefühls für die Einheit des Geisteslebens ausgesprochen. Julius Schaller, der diese Funktion des Gefühls richtig erkannte, sagte darüber in falscher Beschränkung auf die Dial.[1]): „In der Dialektik . . . erscheint das Gefühl als die Einheit des Denkens und Wollens, und somit als die reale Vollziehung des transzendentalen Grundes". In dieser Fassung ist freilich ein doppeltes zusammengeworfen:

1. die Vermittlung, die das Gefühl zwischen den einzelnen Momenten des Denkens und Wollens leistet, und
2. die Identität von Wissen und Sein, die im Moment des Gefühls zustande kommt.

Während über die letzere Seite der Sache völlig deutlich nur in der Einleitung zur philosophischen Ethik gehandelt wird, kann hinsichtlich der ersten Frage auch die Gl.L. herangezogen werden, die sich über den Beruf des Gefühls, zwischen den Momenten des Tuns und des Wissens zu vermitteln, kurz äußert (Gl.L. § 3, 4). Daß überhaupt ein solcher Durchgang der Momente durch das unmittelbare Selbstbewußtsein stattfindet, wird mit der Tatsache bewiesen, daß aus demselben Wissen ganz verschiedenes Tun hervorgeht. Die Erklärung für diese verschiedenen Ergebnisse desselben Wissens wird darin gefunden, daß in den verschiedenen Personen und den verschiedenen Stimmungen eine verschiedene Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zwischen die Momente des Denkens und des Tuns tritt, so daß von dieser Vermittlung des Gefühls aus die abweichenden Ergebnisse desselben Wissens im Tun zutage treten können.

In diesem Beweisgang ist wiederum nur die Berechtigung der Vermittlung des Gefühls nachgewiesen, soweit der Weg vom Wissen zum Tun ins Auge gefaßt wird, nicht auch in der umgekehrten Richtung. In der Gl.L. könnte man sich diese Vermittlung in umgekehrter Richtung etwa auf die Weise erklären, daß jedes Wissen, sofern es Erkennen ist, ein Aussichheraustreten, also ein Tun, in sich schließt; daraus würde dann folgen, daß das Gefühl auch zu diesem Tun die Vermittlung schaffen müßte. Schl. selbst behandelt freilich auch hier das Problem so, als habe er so-

1) Julius Schaller, Vorlesungen über Schleiermacher. Halle 1844. S. 231.

wohl den Einfluß des Gefühls auf dem Wege vom Wissen zum Tun, wie auf dem umgekehrten Wege nachgewiesen, wie z. B. aus dem Satze hervorgeht, daß „das erregte Gefühl in einem es fixierenden Denken zur Ruhe kommt". Unter dem „erregten Gefühl" ist nämlich hier ein solches Gefühl verstanden, das als Moment irgendeinem Tun folgt; um nun zum Denken zu werden, muß jenes Tun durch das Gefühl hindurch zur Fixierung kommen. Mit anderen Worten: im Denken wird das betreffende Gefühl „fixiert", das Tun wird darin für längere Zeit „festgehalten".

Die zwei überaus wichtigen Resultate, die Schl. durch diese Theorie von der Vermittlung des Gefühls für die Gl.L. erreicht, sind folgende: erstlich, auf diese Weise können sich „die frommen Momente mit den übrigen zu Einem Leben verbinden". Da nämlich die Frömmigkeit ihren Sitz im Gefühl hat, so besteht die Gefahr, daß sie im menschlichen Leben isoliert wird; dem begegnet die Feststellung, daß, wie früher gezeigt wurde, in jedem seelischen Moment ein Gefühls-Minimum mitgesetzt ist; dadurch nämlich wird es der Frömmigkeit möglich, in alle Momente mit hineinzugehen. Dann aber hängt mit jener Feststellung aufs allerengste zusammen, daß in jedem Moment das Gefühl die Vermittlung zum nächstfolgenden gewährleistet, daß jedes beginnende Wissen oder Tun erst durch ein Gefühl aufgeregt wird. Durch diese Theorie erhalten Wissen und Tun Teil an der Frömmigkeit, zu der sie ohne jene eigentliche Vermittlungsgabe des Gefühls nicht herangelangen könnten. Das Gefühl ist bei Schl. mit allen Gaben ausgestattet, die überhaupt einer seelischen Funktion gewünscht werden können; nicht nur, daß es in allen Momenten vorhanden ist, es hat auch die Befugnis, über die Verbindung aller anderen zu entscheiden, ja es erlaubt den anderen überhaupt erst zum Leben zu kommen. Daß diese Macht des Gefühls nicht nur auf psychologischen Gründen ruht, sondern daß die mit der Metaphysik zusammenhängenden Bestimmungen der Frömmigkeit zu der hohen Wertung des Gefühls geführt haben, sei hier nur angedeutet. Demnach ist bis zu einem gewissen Grade richtig, was Wrzecionko in seiner Schrift über das Gefühl[1]) sagt, „daß Schl. eine dem Boden dieser religiösen Ueberzeugung entsprossene Gefühls-Theorie zum Prinzip seiner Theorien gemacht hat".

Aber noch deutlicher als die Vermittlung zwischen den Funktionen, die durch Psychologie, Dialektik und Glaubenslehre hin verfolgt war, zeigt den Einfluß des Gefühls die schon oben mit den Worten Schaller's konstatierte Identität von Sein und Bewußtsein, die gleichfalls im Gefühl gesetzt ist. Das Gefühl kann niemals

1) K. Wrzecionko, Die metaphysische Bedeutung der Gefühlstheorie in Schl.s Dialektik. Dissertation. Berlin 1890. S. 1 ff.

trügen, „weil da Sein und Bewußtsein dasselbe ist“ (Ps. 507). Das Gefühl hat deswegen das Recht, als unanzweifelbar zu gelten, weil das darin zum Bewußtsein kommende Sein nicht in verschiedene Elemente zerfällt, sondern zuständlich zum Bewußtsein kommt. Während im Wissen und Wollen das Bewußtsein sich auf einen von ihm selbst verschiedenen Gegenstand richtet, also gegenständlich ist, ist das Gefühl mit seinem Gegenstande eins, bringt also nicht die Unterscheidung zwischen dem fühlenden Subjekt und dem gefühlten Gegenstand zum Ausdruck, sondern ist selbst die richtige Wiedergabe des in dem Gegenstand enthaltenen Zustandes; der Zustand des Gegenstandes und der im Gefühl ausgesprochene Zustand lassen sich begrifflich nicht unterscheiden, sondern sind identisch[1]). Von den einzelnen Sinnestätigkeiten, die unter das Gefühl im weiteren Sinne, unter die Empfindungen im engeren Sinne und, allgemein gesprochen, überhaupt auf die Seite des subjektiven Bewußtseins gehören, sind einzelne in den verschiedenen Vorlesungen über Psychologie herausgegriffen, um an ihnen aufzuweisen, daß die betreffende Empfindung mit dem an ihr zur Darstellung kommenden Zustand des Außen identisch ist. So heißt es inbezug auf den „allgemeinen Sinn“, sofern derselbe „die subjektive Richtung hat“ (Ps. 95), „daß die Aussage desselben deswegen schlechthin wahr ist, weil das Sein und das Bewußtsein darin vollkommen dasselbe ist, und also eine falsche Beziehung garnicht stattfinden kann“. Dieser sich öfter in der Psychologie wiederfindende Gedankengang zeigt sich z. B. auch schon in einer Bemerkung der Notizen von 1818, wo es heißt (Ps. 421): „Ein Gesichtseindruck z. E. wird in der Regel Wahrnehmung; je vollkommener diese ist, desto mehr geht die ganze Seele in dem Ausdruck der Beschaffenheit des Dinges auf; die reinste Anschauung ist das vollkommenste Sichselbstvergessen. Ist der Eindruck zu stark und bleibend, so geht die Wahrnehmung ganz verloren, es bleibt nur der Zustand der Seele, das Gefühl übrig, und das reinste Gefühl ist das vollkommenste Vergessen des einwirkenden Gegenstandes.“ In ähnlicher Weise wird in der Dialektik an verschiedenen Arten des Gefühls gezeigt, daß dieselben das Sein eines Gegenstandes in uns, also eine zuständliche Identität darstellen. So z. B. wird „das Sein des Gewissens in uns“ als „ein Sein Gottes“ bezeichnet (Dial. 154); und ausdrücklich wird, um die Möglichkeit auszuschließen, daß statt des Gefühls einem Denken diese Funktion zugesprochen wird, weiter hinzugefügt: „Nicht inwiefern es in einzelnen Vorstellungen vorkommt und so auch irrig sein kann, eben wie auch die Anwendung der Ideen im einzelnen irrig sein kann; sondern

1) Vgl. hierzu die oben erwähnten Psychomonisten, auch die neueren Schriften von Max Verworn.

inwiefern es in der sittlichen Ueberzeugung die Uebereinstimmung unseres Wollens mit den Gesetzen des äußeren Seins und also eben dieselbe Identität ausspricht". In ganz ähnlicher Weise wird das Gottesbewußtsein, das ja gleichfalls auf die Seite des Gefühls gehört, in seiner Identitätsfunktion beschrieben (Dial. 527): „Das Gottesbewußtsein, wie wir es bestimmt haben, ist die Art und Weise, wie wir in unserem Selbstbewußtsein die Eigenheit unseres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur anderen, den transzendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar in der Gleichheit der Beziehung auf das vorbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein, und auf das abbildliche Denken und sein Verhältnis zum Sein." Abgesehen von der in dem letzten Nebensatz ausgesprochenen Beziehung unseres Wissens auf ein gedachtes höchstes Wissen, kommen in diesem Satz inbezug auf das Gottesbewußtsein die beiden Eigentümlichkeiten in der Identität des Gefühls zum Ausdruck, die oben festgestellt wurden, nämlich daß es einerseits die Identität zustande bringt, indem es den Uebergang von einer Tätigkeit zur andern bildet, und daß es andererseits den transzendenten Grund des Seins und Denkens darstellt. Während das für die Dialektik wichtigste Ergebnis die durch diesen transzendenten Grund gesetzte Einheit des Idealen und Realen ist, ist für die vorliegende Untersuchung von noch größerer Wichtigkeit die in dem zitierten Satze und auch sonst ausgesprochene Identität von Denken und Sein, da diese beiden Begriffe in ihrer Identität den Gottesbegriff ergeben, während die Einheit von Idealem und Realem nur zum Weltbegriff gelangt. Wissen und Sein, bzw. Denken und Sein war als der Grundgegensatz der Metaphysik Schl.s erkannt; dieser Grundgegensatz findet auf psychischem Gebiet seine Einheit in der Funktion des Gefühls.

In dem ersten Sendschreiben an Lücke stellt Schl. das Gefühl über die beiden anderen Funktionen der menschlichen Seele, das Wissen und Tun, indem er sich über Tzschirners „Briefe eines Deutschen" folgendermaßen ausspricht (W. I, S. 586): „Das Ursprünglichste in der Frömmigkeit sei (nach Tzschirners Meinung) ebensowenig Wissen oder Tun, sondern die Gesinnung: so scheint er jene drei einander zu koordinieren, die letzte aber als ein Innerlicheres und Höheres bezeichnen zu wollen. Ich aber stelle, was ich Gefühl nenne, nicht ganz so wie er, sondern eher so wie er die Gesinnung stellt, und bediene mich nur des älteren Ausdrucks nicht, weil er dem Sprachgebrauch nach eine Färbung überwiegend nach dem Praktischen hin an sich trägt." Das Gefühl ist also ebenso wie Tzschirners Gesinnung etwas Innerlicheres und Höheres als die übrigen seelischen Funktionen. Diese Rangerhöhung

des Gefühls wie auch die Schärfe, mit der sich Schl. gegen Bretschneiders Auffassung wendet, daß das Wissen dem Gefühl vorhergehe und daß sich das Gefühl immer nur auf ein Gedachtes beziehen könne, erklären sich aus der engen Verbindung, in der der Begriff des Gefühls für sein ganzes Denken mit der Religion steht (cf. W. I, 2, S. 592 f.). Wenn auch der romantische Einschlag in Schl.s Denken schon genügen würde, ein „System des Gefühls" zu rechtfertigen, so ist doch erst durch die Identifizierung von Anschauung und Gefühl mit Religion und durch die Herausarbeitung des Abhängigkeitsgefühls als des eigentlichen Grundgefühls diesem „romantischen System" sein festes Gefüge gegeben.

Kapitel V.

Das Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit.

1. Der Religionsbegriff der Reden in seiner Bedeutung für die spätere Darstellung.

Um den Religionsbegriff der „Reden“ zu erreichen, wäre es nicht notwendig, nach einer Darstellung des Gefühls noch näher zu beschreiben, wie sich das Gefühl auszugestalten hat, um Religion zu sein; denn in den „Reden“ ist Gefühl immer auch schon Religion. Ja, es könnte beinahe so scheinen, als würde diese Erkenntnis in der zweiten Ausgabe der Reden noch deutlicher, wenn man Sätze liest wie den (cf. R. 55, Pünjer, S. 57), alle Empfindungen seien religiös, soweit sie nicht krankhaft sind. Aber von Anfang an ist für Schl. das Gefühl das Organ für das Erfassen Gottes; gleich zu Beginn der „Reden“ wird gegen die Verächter der Religion der Vorwurf erhoben (R. 2), daß „für das ewige und heilige Wesen, welches Euch jenseits der Welt liegt, nichts übrig bleibt und Ihr kein Gefühl habt für dasselbe und mit ihm“. Damals freilich spielen noch andere Funktionen in den Religionsbegriff mit hinein, selbst die später sogenannte objektive Seite des Bewußtseins in den Ausdrücken „Gedanken“ und „Anschauung“; aber es ist zu beachten, daß der Ausdruck „Anschauung“ damals noch etwas enthält, was ihn mehr auf die Seite des subjektiven Bewußtseins treten läßt. Immerhin ist eine Einmischung dessen, was später „gegenständlich“ heißt, in den „Reden“ von 1799 noch nicht ausgeschlossen; „Mitteilung heiliger Gedanken und Gefühle“ z. B. ist eine Bezeichnung für das Weitertragen der Religion. Gerade bei dieser Stelle wie auch bei ähnlichen zeigt sich, daß Schl. damals noch das Objektive und Subjektive der Religion, historische Religion und Religiosität oder Frömmigkeit dicht nebeneinander stellt. Er verspottet die von ihm angeredeten Verächter der Religion, weil sie beides auseinanderreißen, weil sie ihr „Gemisch von Meinungen über das höchste Wesen oder die Welt“ „Religion“ und „den Instinkt, der jene Meinungen sucht, nebst

den dunklen Ahndungen, welche die eigentliche letzte Sanktion dieser Gebote sind", „Religiosität" nennen (R. 44). Metaphysik und Moral sind nicht denkbar ohne individuelle Religion; das Gefühl des Einzelnen ist die wahre Quelle aller religiösen Meinungen.

Um Religion selbst zu bestimmen, geht Schl. also so vor, daß er die Religiosität des Einzelnen beobachtet, und obwohl dieselbe nie rein erscheint, sie unter Befreiung von den „fremden Teilen" herauszufinden sucht (R. 48). Für seine Leser ist die Möglichkeit, den Religionsbegriff von sich aus anzuerkennen, keine andere als die, Ursprüngliches überhaupt in geistigen Dingen zu schaffen, d. h. sie durch eine ursprüngliche Schöpfung in sich selbst zu erzeugen und sich dann auf den Moment, in welchem sie erzeugt wurde, zu besinnen. Daraus ergibt sich dann, daß das Wesen der Religion weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl ist (R. 50). Anschauung des Universums, wie es in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen andächtig belauscht werden kann, wie sich der Mensch von den unmittelbaren Einflüssen dieser Welteinheit in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen kann. Eben in diesem ihrem Charakter ist die Religion dem Denken und dem Handeln, sowohl in ihrem Wesen wie in ihrem Wirken, entgegengesetzt. Denken und Handeln sehen im Menschen den Mittelpunkt aller Beziehungen, den Ursprung alles Seins und die Ursache alles Werdens. Die Religion dagegen will im Menschen das Unendliche sehen, wenn auch nur in Abdruck und Darstellung.

Dieser Gegensatz, der im religiösen Moment an sich gegen alle Zurückführung auf Wissen und Tun liegt, ist von Schl. sein Leben lang festgehalten worden. Von der zitierten ersten Ausgabe der „Reden" an, in der sich das Verständnis der individuellen Religion durchringt, bis zu der zweiten Ausgabe der „Glaubenslehre" ist die intellektuelle sowohl als die voluntaristische oder moralistische Auffassung der Religion ausgeschlossen. Aber während sich in der ersten Ausgabe der „Reden" trotz der zu Anfang anerkannten Zusammenhänge von Metaphysik, Moral und Religion Aeußerungen finden, die sich aufs allerschärfste auch gegen eine Berührung der Religion mit jenen beiden Seiten des menschlichen Geisteslebens auslassen, wie z. B. die, daß sie in allem, „was ihr Wesen ausmacht und in allem, was ihre Wirkung charakterisiert", dem Denken und Handeln entgegengesetzt sei, ist in der Gl.L. wie auch in der späteren Psychologie die Verbindung mit Denken und Wollen oder Handeln wiederhergestellt. Schon die Theorie, daß das Gefühl zwischen den Momenten des Denkens und Tuns vermittelt, wie auch die andere, daß in jedem psychischen Moment die anderen

psychischen Funktionen, soweit sie elementare Tätigkeiten der Seele sind, mit enthalten sind, führt dazu, daß sich die Momente des religiösen Gefühls mit denjenigen des Handelns und Denkens fortwährend berühren müssen. Ja in der Gl.L. wird die Möglichkeit inbetracht gezogen (Gl.L. § 3, 5), daß auch im Tun oder im Wissen Frömmigkeit gegeben sei. Schl. weist nun freilich nach, daß weder das vorausgehende Wissen noch das nachfolgende Tun, ebensowenig wie das vorausgehende Tun oder das nachfolgende Wissen, das Wesentliche der Frömmigkeit in sich enthalten, sondern daß dieses immer „nur in der dazwischentretenden Bestimmtheit des Selbstbewußtseins" liegt. Ueber das Wissen speziell fügt er hinzu: „Das Wissen ist nicht mehr die Frömmigkeit an und für sich, wenn es keinen anderen Inhalt hat als jene ins Denken aufgenommene Bestimmtheit." Die religiöse Bestimmtheit des Wissens würde also nur darin liegen, daß eine Bestimmtheit des Gefühls ins Denken aufgenommen wird. Aber auch die Verbindung von Wissen zu Tun, die über das Gefühl geht, kommt in der Theorie der Frömmigkeit zum Ausdruck, insofern sich auch im Tun jener Einfluß der Frömmigkeit durch Vermittlung des Gefühls zeigen kann; auch hier wiederum freilich nicht durch Beispiele dargestellt, in denen der Weg Tun-Wissen, wie er über die Brücke des Gefühls führt, belegt wäre, sondern nur in Form solcher Sätze wie: „Jeder Moment, in welchem überwiegend die Frömmigkeit hervortritt, wird beides oder eins von beiden als Keim in sich schließen" — „beides" bedeutet hier von der Frömmigkeit aufgeregtes Wissen oder Tun. Daß an dem Moment selbst, in dem die Frömmigkeit enthalten ist, die beiden anderen Funktionen der Seele auch schon Anteil haben, geht an der eben angeführten Stelle aus dem Zusatz „überwiegend" hervor.

Der so in der Gl.L. beschriebene Anteil der seelischen Funktionen des Tuns und Denkens an der im Gefühl repräsentierten Frömmigkeit beruht auf der Dreiteilung der Seele in die drei Vermögen Denken, Fühlen, Wollen. Es war gezeigt worden, daß diese traditionelle Einteilung in drei Vermögen der Schl.schen Psychologie nicht entspricht, daß sie vielmehr um der Frömmigkeits-Theorie willen in der Gl.L. hervorgeholt ist, obwohl sie in der Psychologie gänzlich vernachlässigt wird und dort einer Einteilung in Rezeptivität und Spontaneität, bzw. mehraufnehmende und mehrausströmende Tätigkeiten der Seele Platz gemacht hat. Da nun aber schon in den „Reden" das Gefühl der Ort der Religion ist, so wird sich nicht bestreiten lassen, daß diese von den „Reden" bis zur Gl.L. führende Linie der Erklärung des Religionsbegriffs einen von Schl.s psychologischen Theorien z. T. unabhängigen Weg darstellt

und daß daher eine restlose Auseinandersetzung desselben mit den Ausführungen der Vorlesungen über Psychologie nicht möglich ist.

Allein es findet sich in den „Reden“ neben dem Gefühl noch ein anderer Ausdruck, der zwar nicht so allgemein ist, aber doch auch an den wichtigsten Stellen der Definition neben das Gefühl gestellt wird, das ist die „Anschauung“. Fast könnte es so scheinen, als ob eine Vierteilung der Seele in Denken, Handeln, Anschauung und Gefühl stattfände, wobei die Religion einseitig den beiden letzteren zugesprochen würde; allein die Anschauung rückt so nahe ans Gefühl heran, daß man von einer solchen Gleichgestelltheit aller vier Funktionen nicht reden kann. An manchen Stellen scheinen die beiden Ausdrücke Anschauung und Gefühl geradezu synonym gebraucht zu sein, wie z. B. (R. 58): „So die Religion; bei den unmittelbaren Erfahrungen von Dasein und Handeln des Universums, bei den einzelnen Anschauungen und Gefühlen bleibt sie stehen; jede derselben ist ein für sich bestehendes Werk ohne Zusammenhang mit anderen oder Abhängigkeit von ihnen; von Ableitung und Anknüpfung weiß sie nichts, es ist unter allem, was ihr begegnen kann, das, dem ihre Natur am meisten widerstrebt.“ In ganz gleicher Weise wird hier von Anschauung und Gefühl ausgesagt, daß sie einzelne Momente sind, daß diese einzelnen Momente ohne Zusammenhang mit anderen existieren und daß eine Abhängigkeit von anderen Elementen für sie ausgeschlossen ist. Von dem Universum, auf das sich Anschauung wie Gefühl richten, wenn Religion ihnen innewohnt, heißt es: „Indem Ihr es anschaut, müßt Ihr notwendig von mancherlei Gefühl ergriffen werden“ (R. 67), und dieser Feststellung eines notwendigen Zusammenhangs zwischen Anschauung und Gefühl, der bei der Betrachtung des Universums vorliegt, entspricht, inbezug auf die Religion formuliert, ein noch intimeres Verhältnis beider: „Nur daß in der Religion ein anderes und festeres Verhältnis zwischen der Anschauung und dem Gefühl stattfindet, und nie jene so sehr überwiegt, daß dieses beinahe verlöscht wird“ (R. 67).

Schon aus den beiden letzten Zitaten geht hervor, daß ein feiner Unterschied zwischen Anschauung und Gefühl besteht; das Gefühl folgt der Anschauung nach. Das Ueberwiegen der Anschauung oder des Gefühls kann es dahin bringen, daß die Religion weniger rein zum Ausdruck kommt. Es treten also doch die beiden Begriffe irgendwie in einen Gegensatz zueinander. Die Anschauung ist gelegentlich in den „Reden“ von 1799 folgendermaßen beschrieben (R. 58): „Anschauung ist und bleibt immer etwas einzelnes, abgesondertes, die unmittelbare Wahrnehmung, weiter nichts.“ Das Zuständliche, was dieser Wahrnehmung im Menschen folgt,

ist das Gefühl. Nicht etwa die Zusammenstellung des Verschiedenartigen und Einzelnen der Anschauung findet im Gefühl statt — das vielmehr wäre Sache des abstrakten Denkens —, sondern das Gefühl hat die Aufgabe, das, was in der Anschauung vorliegt, im Selbstbewußtsein zuständlich werden zu lassen. Es liegt also in dem Begriff Anschauung etwas, was von der späteren Terminologie Schl.s aus als „gegenständlich" bezeichnet werden kann. Wie schon der von Schl. zur Erklärung von „Anschauung" verwendete Ausdruck „Wahrnehmung" sagt (R. 37), gehört die Anschauung bis zu einem gewissen Grade auf die Seite des objektiven Bewußtseins, wenn auch der Zusatz „unmittelbar", der sich bei „Wahrnehmung" dort findet, auf die subjektive Seite des Bewußtseins im späteren Sinne deutet. Wenn im Anschluß an die spätere Terminologie Schl.s der Unterschied zwischen Anschauung und Gefühl begrifflich festgelegt werden soll, läßt sich etwa so sagen (im Anschluß an R. 66): Anschauung ist die Offenbarung des Daseins und der Art des betreffenden Gegenstandes für den Menschen; Gefühl ist die Verwunderung, die dadurch im inneren Bewußtsein des Menschen hervorgebracht wird. Oder: Anschauung ist Realisierung des inneren Gehaltes der Wahrnehmung; Gefühl ist Realisierung der durch diese Anschauung im Bewußtsein hervorgebrachten Verwunderung. Anschauung steht also zwischen Wahrnehmung (objektivem Bewußtsein) und Gefühl (subjektivem Bewußtsein) und bedeutet die in der Wahrnehmung erfolgende intuitive Erfassung der Wirklichkeit, die in dem nachfolgenden Gefühl zuständlich wird. Aber es ist überhaupt nicht möglich, die begriffliche Unterscheidung zwischen Anschauung und verwandten Termini so durchzuführen, wie sie in der späteren genaueren Terminologie von Psychologie und Glaubenslehre denkbar ist; es ergibt sich immer eine Verstümmelung des Schl.schen Begriffs, wenn derselbe für die ganze Entwickelung festgelegt wird[1]). In den „Reden" kommen Stellen vor, in denen das Anschauen ganz als Ausdruck des sonst in Anschauung und Gefühl gemeinsam zum Ausdruck gebrachten Tuns des Bewußtseins aufgefaßt werden muß. So findet sich noch in den „Reden" von 1806 eine Anwendung von „Anschauen", die der sonst zu beobachtenden Entwickelung, daß die Anschauung mehr und mehr aus dem Religionsbegriff verschwindet und dem Gefühl Platz macht, geradezu entgegenläuft, nämlich: „Anschauen des Universums ist . . . . . die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen

1) Das versucht z. B. Eugen Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schl. Leipzig 1901. S. 197/198.

aufs genaueste bestimmen lassen“ (R. 55). Vor allem aber bleibt sachlich das, was in Anschauung liegt, eine mögliche Zusammenfassung des religiösen Moments der „Reden“. Die Begriffe treten freilich allmählich auseinander. Der für den Religionsbegriff angeführte und in den „Reden“ von 1821 noch unveränderte Satz, in dem das andächtige Belauschen des Universums in seinen Darstellungen und Handlungen, die kindliche Passivität gegenüber seinen unmittelbaren Einflüssen und das Ergreifen und Erfülltwerden von diesen als das Wesen der Religion dargestellt war (R. 50), zeigt die Rezeptivität der „Anschauung“; Anschauung ist dem Gefühl insofern entgegengesetzt, als im Gefühl damals ein aktives Element gegenüber der Passivität der Anschauung enthalten ist. Das kommt z. B. in dem Satze zum Ausdruck: „Anschauung ohne Gefühl ist nichts und kann weder den rechten Ursprung noch die rechte Kraft haben“; so wird noch in den „Reden“ von 1806 der Mangel einer alleinstehenden „Anschauung“ beschrieben. Gefühl ist damals, im Gegensatz zu der späteren Zeit, etwas, was die Aktion des Geistes zum Ausdruck bringt, und man könnte vielleicht von da aus die erste Definition der Religion in den Reden interpretieren, wonach Religion nicht im Denken und Handeln, sondern in Anschauung und Gefühl lokalisiert wird (R. 32): Dem Denken scheint hier die Anschauung und dem Handeln das Gefühl zu entsprechen, wodurch die Anschauung auf die Seite der aufnehmenden Tätigkeit, das Gefühl auf seiten des ausströmenden Handelns zu stehen käme. Die Anschauungen „erhält“ man (R. 62); „Anschauung“ ist durch solche Sätze bezeichnet wie den: „Im Gegenteil, ist es wohl ein Wunder, wenn die ewige Welt auf die Organe unseres Geistes so wirkt wie die Sonne auf unser Auge?“ Im Anschauen erscheint der menschliche Geist nur aufnehmend; im Gefühl dagegen ist auch ein Ausströmendes enthalten. Das von den Handlungen des Universums angeregte Gefühl steht in nächster Nähe der „Selbsttätigkeit“ des Geistes (cf. R. 66/67). Während die Anschauung ihre besondere „Art“ hat, hat das Gefühl seine jeweilige „Stärke“; während von der Anschauung das „Eigentümliche“ der betreffenden Religion bestimmt wird, wird durch das Gefühl die „Stärke“ der betreffenden Religiosität bestimmt (R. 68). „Einsaugen“ und „Sichausdehnen“ der Seele kommen in den beiden je zu ihrer Geltung. Allein trotzdem sich Beispiele für diese Scheidung von Anschauung und Gefühl nach rezeptiver und spontaner Seite der Religion anführen lassen, ist doch die Gemeinsamkeit, die in beiden zum Ausdruck kommt, stärker hervortretend und läßt sich zusammenfassen in dem Ausdruck für Religion, der sich an anderer Stelle

der „Reden“ findet: „Sinn und Geschmack für das Unendliche.“ Dieser Ausdruck kehrt sowohl auf seiten des Gefühls wieder, wenn z. B. die Beseelung durch das „Gefühl des Unendlichen“ als Bezeichnung der Religion gebraucht wird (R. 34), wie auch auf seiten des Anschauens, wenn dasselbe auf das Universum bezogen wird. Sowohl das eine wie das andere kann beide Begriffe in sich zusammenfassen, wie z. B. an der oben zitierten Stelle die mehr aktive Seite, nämlich die Sehnsucht nach dem Unendlichen, durch das „Gefühl“ zum Ausdruck kommt (R. 34), und andrerseits von dem Anschauen gesagt wird: „Anschauen des Universums, ich bitte, befreundet Euch mit diesem Begriff, er ist die Angel meiner ganzen Reden, er ist die allgemeinste und höchste Formel der Religion, woraus Ihr jeden Ort in derselben finden könnt, woraus sich ihr Wesen und ihre Grenzen auf das Genaueste bestimmen lassen. Alles Anschauen geht aus von einem Einfluß des Angeschauten auf den Anschauenden, von einem ursprünglichen und unabhängigen Handeln des ersteren, welches dann von dem letzteren seiner Natur gemäß aufgenommen, zusammengefaßt und begriffen wird“ (R. 35).

Aus diesen Sätzen geht hervor, daß es sich in der Religion der „Reden“ jedenfalls um einen Vorgang handelt, bei dem der Mensch in überwiegendem Maße sich passiv verhält. Ja, es ist nicht zuviel gesagt, wenn man in der Sprache der späteren Psychologie diese Passivität noch dadurch näher erklärt, daß sie nicht identisch ist mit Rezeptivität; vielmehr sind beide, Rezeptivität und Spontaneität, Leiden und Handeln, im religiösen Moment enthalten (R. 62); das Angeschaute wird nicht nur „aufgenommen“, sondern auch „zusammengefaßt“ und „begriffen“ (R. 35), wobei eine „Selbsttätigkeit“ des Gefühls von Schl. selbst konstatiert wurde. Das Universum ist der aktive Teil, seine „Handlungen“ (R. 67) bringen das religiöse Verhältnis hervor: „indem Ihr es anschaut, müßt Ihr notwendig von mancherlei Gefühlen ergriffen werden“ (R. 67). „Sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“ (R. 50) ist die Hauptstelle in der Darlegung dessen, was den „Reden“ Religion ist. Im Gegensatz zu Metaphysik und Moral ist ihr nicht der Mensch der Mittelpunkt aller Beziehungen, sondern das Universum; der Mensch ist dessen Abdruck und Darstellung (R. 51). Und an einer andern Stelle (R. 56) ist die Religion so beschrieben: „Das Universum ist in einer ununterbrochenen Tätigkeit und offenbart sich uns jeden Augenblick. Jede Form, die es hervorbringt, jedes Wesen, dem es nach der Fülle des Lebens ein abgesondertes Dasein gibt, jede Begebenheit, die es aus seinem reichen, immer frucht-

baren Schoße herausschüttet, ist ein Handeln desselben auf uns.“ Ja ist nicht die Richtung auf das Gefühl der Abhängigkeit bereits eingeschlagen, wenn die Passivität so sehr als Bewußtseinsbestimmtheit des Menschen gefaßt wird, wie in der Forderung, daß er „seiner Beschränktheit sich bewußt wird, der Zufälligkeit seiner ganzen Form, des geräuschlosen Verschwindens seines ganzen Daseins im Unermeßlichen“ (R. 52)? Der Sache nach ist hier das „Abhängigkeitsgefühl“ bereits vorhanden.

Insofern wird sich ergeben, daß die Wandlung Schl.s in der Auffassung der Religion, die von vielen Seiten bei einem Vergleich des Religionsbegriffs der „Reden“ und der „Glaubenslehre“ ausgesagt worden ist, nicht sehr groß ist. Es ist zunächst dabei zu beachten, daß die „Reden“ an Verächter der Religion gerichtet sind, also ähnlich wie manche moderne Darstellung des Wesens des Christentums vom evangelistischen Standpunkt aus zu verstehen sind. Auch handelte es sich für Schl. darum, der Welt seiner Tage das Christentum als eine allgemein verständliche Erscheinung, als einen Teil des Geisteslebens überhaupt vorzuführen, so daß mit Naturnotwendigkeit das Positiv-Historische am Christentum hinter dem Allgemein-Psychologischen zurücktreten mußte. Was aber die Unterschiede betrifft, die sich zwischen den verschiedenen Ausgaben der „Reden“ selbst feststellen lassen, so muß die Tatsache an den Anfang der Erörterung gestellt werden, daß Schl. bei der Neubearbeitung der „Reden“ nirgends die eigentliche Darstellung der Frömmigkeit, sondern nur einige Begriffe geändert hat. Selbst wenn man also annimmt, daß Schl. speziell in den Jahren 1799—1806 eine Entwickelung zu größerer Schätzung der positiven Religion durchgemacht hat, so wird man doch bei Behandlung der vielerörterten Frage, wie die Aenderungen der verschiedenen Ausgaben der „Reden“ zu erklären sind, in erster Linie fragen müssen, ob vielleicht Gründe des psychologischen Sprachgebrauchs, der Begriffsbildung, vorliegen, und dann erst tiefere Gründe heranziehen dürfen. Bei dem Unterschiede der 1. und 2. Ausgabe der „Reden“ handelt es sich im wesentlichen um das Verschwinden des Terminus „Anschauung“. Lipsius[1]) hat es so dargestellt, als sei an diesem Wechsel nur die veränderte religiöse Auffassung schuld: während in R.[1] sich die Religion auf das Universum, d. i. die Welt, bezog, beziehe sie sich in R.[2] auf Gott; auf die Welt konnte sich die Anschauung richten, nicht ebenso auf Gott, den man nur im Gefühl habe. Diese Darstellung von Lipsius scheitert jedoch schon an der Tatsache, daß in R.[2] für den Ausdruck „An-

1) R. A. Lipsius, Schleiermachers Reden. Jahrbücher für prot. Theol. 1875.

schauung“ gar nicht immer der Ausdruck „Gefühl“, sondern häufiger „unmittelbare Wahrnehmung“ eingesetzt wird. Auch bleibt „Anschauung“ in zahlreichen Fällen stehen. Daß aber für „Universum“ an mehreren Stellen „Gottheit“ oder „Gott“ eintritt, erklärt sich aus dem von Schl. selbst (R.^{2} 122) konstatierten Vorwurf, er habe in R.^{1} eine Religion geschildert ohne Gott. Die Unterscheidung zwischen Gott und Universum vollzieht sich erst viel später; nur Anfänge sind in R.^{2} zu bemerken, so daß es unmöglich ist, weittragende Schlüsse daraus zu ziehen. — Noch mehr als Lipsius verwendet die Gl.L. zur Erklärung der „Reden“ Braasch[1]), der die Meinung vertritt, daß der Begriff „Anschauung“ schon in den Reden von 1799 zu Schl.s Religionsbegriff nicht passe, sondern in einer Art von Koketterie mit weltlichen Formeln gebraucht sei. Für Kritiker, die die „Reden“ mit Andacht gelesen haben, ist diese Auffassung ebenso unmöglich wie etwa die, daß die Verwendung des Begriffs „Gefühl“ in der Gl.L. eine „affektierte“ sei. Gegenüber jener Behauptung von Braasch braucht man nur darauf zu verweisen, daß es die Religion der „Reden“, wie R. Haym[2]) hervorgehoben hat, mit einem Objekt zu tun hat, nämlich dem Universum, und daß kein Begriff die Beziehung zu diesem besser ausdrücken konnte als der der Anschauung. Weil dies Objekt da war, mußte die Religion in „Anschauung“ bestehen. Gerade hier liegt aber auch der Punkt, an dem die Wandlung der Begriffe sich vollziehen mußte. Die „Anschauung“ trat immer mehr auf die Seite der gegenständlichen Betrachtung. Nun aber wurde es Schl. immer klarer, daß die Religion durchaus etwas Zuständliches sei. Vollends wenn — wie Lipsius gezeigt hat — nicht das als gegenständlich zu erfassende Objekt des Universums blieb, mußte der Begriff, der dieses gegenständliche Erfassen zum Ausdruck brachte, mehr und mehr verschwinden. Aber diese Entwickelung vollzieht sich ganz allmählich; für das Zurücktreten der „Anschauung“ in der 2. Ausgabe der Reden genügt es, unter Andeutung jener Richtung der Entwickelung des „Objekts“ der Religion, die psychologisch-begrifflichen Gründe zu konstatieren: die „Anschauung“ konnte in späterer Zeit einfach deswegen nicht mehr zur Beschreibung der Religion oder Frömmigkeit verwendet werden, weil „Anschauung“ in dem allmählich ausgebauten psychologischen Begriffssystem Schl.s immer mehr auf die Seite des objektiven Bewußtseins trat und ähnlich wie der Begriff „Betrachtung“ eine „mittelbare“ Beziehung zum Gegenstand ausdrückte. Der andersartige Gebrauch, den Schelling

1) E. Braasch, Komparative Darstellung des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen der Schl.schen Reden. 1883.

2) R. Haym, Die romantische Schule, 1870, S. 420 ff.

von „Anschauung“ machte, mag zu deren schärferer Fassung bei Schl. beigetragen haben, nicht aber zu ihrem Verschwinden aus Schl.s Sprachgebrauch (cf. E. Huber, a. a. O., S. 57). Während in der zweiten Ausgabe der Reden noch die „unmittelbare Wahrnehmung“, oft in Verbindung mit „Gefühl“, für „Anschauung“ eintritt, wird von der dritten Ausgabe ab auch der Begriff „Wahrnehmung“ immer seltener, weil er inzwischen als unterste Stufe des objektiven Bewußtseins in der Psychologie Verwendung gefunden hatte. Gleichzeitig vollendet sich die Lokalisation der Frömmigkeit im subjektiven Bewußtsein und damit die immer häufigere Verwendung des „Gefühls“, das in der dritten Ausgabe der Reden an den Stellen, die neu hinzugefügt sind, ganz die übrigen Ausdrücke verdrängt hat; so heißt es z. B. (R. 55; cf. Pünjer S. 57): „Euer Gefühl, insofern es Euer und des Universums gemeinschaftliches Sein und Leben auf die beschriebene Weise ausdrückt, insofern Ihr die einzelnen Momente desselben habt, als ein Wirken Gottes in Euch durch das Universum, das ist Eure Frömmigkeit“; und weiter (a. a. O.): „Lediglich Eure Empfindungen sind es und die Einwirkung und Handlungsweise des Universums, denen sie entsprechen. Sie sind ausschließlich die Elemente der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindungen, die nicht fromm wären, außer sie deuten auf einen krankhaften, verderbten Zustand des Lebens.“

Mit diesem Satze, in dem sich in leichter Aenderung des Ausdrucks der 2. Ausgabe die Behauptung findet, daß jedes Gefühl ein frommes sei, ist der Ausgangspunkt dieses Abschnitts wieder erreicht, d. h. die Feststellung, daß der Religionsbegriff der „Reden“ schon aus der Analyse des Gefühlsbegriffs deutlich wird. Das ist allmählich anders geworden: der Religionsbegriff wurde genauer gefaßt und damit komplizierter, ebendamit auch eine Spezialisierung des Gefühls notwendig. Diese Entwickelung vollzieht sich jedoch noch nicht in den Neuausgaben der „Reden“, sondern erst in den Vorlesungen über Psychologie.

2. Die Spezialisierung des religiösen Gefühls zum Abhängigkeitsgefühl in den Vorlesungen über Psychologie.

Die Vorlesungen über Psychologie stellen in höherem Maße als alle andern Disziplinen Schl.s, die uns zugänglich sind, eine Entwickelung dar. Sie sind für uns vor allem deshalb von solcher Bedeutung, weil sie die Lücke, die zwischen den „Reden“ und der Gl.L. strotz der verschiedenen Ausgaben infolge der verschiedenen Anlage beider Werke klafft, teilweise ausfüllen. Sie zeigen uns andrerseits auch, daß manche wichtige Erkenntnisse, wie z. B. der

Terminus „Abhängigkeitsgefühl“, erst in der Niederschrift der Gl.L. fest werden, während noch die Psychologie von 1818 das religiöse Gefühl auf andre Weise erklärt. Die Wandlungen aber, die das „religiöse Gefühl“ der Vorlesungen über Psychologie in der Zeit von 1818—1834 erfährt, stellen zugleich den besten Kommentar vor, der zu den beiden Ausgaben der Gl.L. geschrieben werden konnte.

Während in den „Reden“, wie gezeigt wurde, jedes Gefühl ein „frommes“ war, bringt es die Aufgabe der Psychologie mit sich, die ganze Fülle der Gefühle nacheinander zu schildern. So ergibt sich von selbst, daß die „religiösen Gefühle“ eine besondere Art der Gefühle darstellen. In der ersten Vorlesung über Psychologie, die noch vor der dritten Ausgabe der „Reden“ gehalten wurde, findet sich bereits die Spezialisierung des Gefühls, die notwendig war, um die Religion nicht nur von den niederen Empfindungen, sondern auch von den übrigen Gefühlen zu unterscheiden. Schl. kommt auf die sogenannten „religiösen Gefühle“ in der Psychologie von 1818 in dem Zusammenhang des Gattungsbewußtseins zu sprechen (Ps. 460). Erst auf dieser hohen Stufe des Bewußtseins ist Religion möglich. Wenn sich das Bewußtsein des Menschen durch das Heraustreten der Gegensätze so gehoben hat, daß das Leben der Gattung, also die Einheit der menschlichen Natur, in das Selbstbewußtsein mit aufgenommen werden kann, so ist diesem Standpunkt des Selbstbewußtseins immer noch etwas entgegengesetzt, nämlich die äußere Natur. Die Einwirkungen des Außen werden nun ebenso wie in das Einzelbewußtsein auch in das Gattungsbewußtsein aufgenommen; aber in Analogie zu der Eigentümlichkeit des Gattungsbewußtseins, sich das Fremdartige zu assimilieren, wird sich ein Bestreben entwickeln, zwischen dem Selbst und dem Außen ein gemeinsames Bewußtsein hervorzubringen. Dieses Bewußtsein, das die Einheit des Selbst und des Außen auf der Stufe des Gattungsbewußtseins darstellt, oder, wie Schl. es nennt, „das Bewußtsein der absoluten Einheit alles Lebens, d. h. der Gottheit, und die Beziehung aller Lebenszustände auf dieses“ — das sind die „religiösen Gefühle.“

In diesem Gedankengang ist also die Welt mit dem gattungsmäßig aufgefaßten Selbst auf Grund des Gattungsbewußtseins zusammengefaßt, was insofern von der in Kap. IV behandelten Form des Gattungsbewußtseins abweicht, als dasselbe nach der Psychologie von 1830 und 1833/34 nur auf menschliches Denken und Empfinden ausgedehnt werden kann, nicht aber auf den mechanischen Verlauf des Außen. Wenn also hier die äußere Natur oder deren Einwirkungen mit dem Selbstbewußtsein zu dem Bewußtsein einer Einheit des Lebens zusammengefaßt werden, so ist dies nach dem

späteren Sprachgebrauch Schl.s nicht eigentlich ein „Gattungsbewußtsein", sondern etwa als ein zusammenfassendes Bewußtsein zu bezeichnen. Aber diese Erklärung der „religiösen Gefühle" entspricht durchaus der Terminologie, die sich auf den Uebergang von den „Reden" zur Glaubenslehre einstellen mußte. In den „Reden" war das Anschauen des Universums und das Ergriffenwerden von diesem das eigentlich Religiöse; eine Vereinigung des Ich mit dem Universum fand in der Religion statt. So ist in der Psych. von 1818 die Einheit von Selbst und Welt, von Innen und Außen, von Individuum und Universum, ganz in den Bahnen der „Reden", der Ausdruck der Religion. Auch hier noch wird das Leben in seiner Allheit — nach früherem Ausdruck: Totalität — mit der Gottheit identifiziert, und im Bewußtsein der absoluten Einheit die Gottheit aufgenommen. Nur eine Neuerung findet sich hier bereits, die darin besteht, daß eine Beziehung — nicht nur ein Allmithineingehören — aller Lebenszustände auf jenes Bewußtsein der absoluten Einheit angenommen wird. Diese Beziehung des Einzelnen oder des einzelnen Bewußtseins-Elements zur Gottheit ist ein deutliches Anzeichen für die mehr und mehr eintretende schärfere Unterscheidung zwischen der Gottheit, auf die sich das religiöse Gefühl richtet, und der Menschheit, die nach der früheren Theorie mit der Gottheit, d. h. mit dem Leben überhaupt, eins werden konnte.

Auch andere Begriffe spielen in die Psychologie von 1818 aus den Religionsbildern der „Reden" hinein, wie z. B. der Begriff der Menschheit: „Wenn die Menschheit gesucht wird, wie im geselligen Empfindenwollen geschieht, so wird zugleich die Gottheit gesucht: das Empfindenwollen geht dabei aus dem Bewußtloseren in das Bewußtere über." Das religiöse Gefühl ist die letzte Entwickelung und Vollendung über das gesellige Gefühl hinaus — auch in diesem Satze Schl.s spricht sich ein Fortschritt gegenüber den „Reden" aus, der ganz auf derselben Stufe steht wie der obige Zusatz, daß zu dem Bewußtsein der absoluten Einheit des Lebens die Beziehung aller Zustände dieses Lebens auf die Gottheit, d. i. jene Einheit, hinzukommt und dadurch dann die religiösen Gefühle entstehen (Ps. 460).

Immerhin ist hier noch nicht der Terminus „Abhängigkeitsgefühl" erreicht, obgleich die beiden soeben angegebenen Merkmale — Beziehung aller Lebenszustände auf die Gottheit und Erhebung des religiösen Gefühls über das gesellige hinaus — bereits die Unterlage zu jener Begriffsbestimmung bilden.

Auch in der Psychologie von 1830 ist das Gattungsbewußtsein diejenige Stufe des Bewußtseins, von der aus das religiöse Bewußtsein erklärt wird. Auch hier wird das Gattungsbewußtsein zunächst

als „das höchste Bewußtsein“ beschrieben (Ps. 520), aber die Entwickelung des Bewußtseins sei noch nicht vollständig, solange nicht das religiöse Element darin beschrieben worden sei. Schl. lehnt zunächst ab, daß die Religion zum objektiven Bewußtsein oder zu den Willensbestimmungen gerechnet werden könne; in Wahrheit äußere sich die Andacht ursprünglich durch Tun und Gebärde, sei also Gefühl; die Rede und damit das Denken trete erst später ein. Ebenso lasse sich konstatieren, daß sich Andacht schon in solchen Klassen und Zuständen des menschlichen Bewußtseins finde, wo von einer gedanklichen Fassung der Andacht, also einem gegenständlichen Bewußtsein, vollends von dem Begriff der Gottheit, nicht die Rede sein könne. Hiermit ist klar herausgestellt, daß das religiöse Bewußtsein auf die subjektive Seite des Bewußtseins gehört, und zugleich daß es, als über die Stufe des Gattungsbewußtseins auf der subjektiven Seite noch hinausgehend, die höchste Stufe des Selbstbewußtseins darstellt. Während in der Psychologie von 1818, sowohl bei der Entwicklung des religiösen Elements, wie auch nach der ganzen Anordnung der Psychologie, diese ausdrückliche Beschränkung auf das subjektive Bewußtsein nicht klar ausgesprochen ist, ist in der Psychologie von 1830 eine Anteilnahme des objektiven Bewußtseins an dem Wesen der Religion ausgeschlossen. Aber noch wichtiger als diese mit sicherer Hand gezogene Grenzlinie gegenüber dem objektiven Bewußtsein, ist die über die Psychologie von 1818 hinausgehende, absolut deutliche Feststellung, daß von einem Gattungsbewußtsein im eigentlichen Sinn nicht mehr die Rede sein kann. Schl. sagt geradezu (Ps. 520): „Ist nun offenbar, daß in den frommen Bewußtseinszuständen nicht eine gesellige Beziehung, sondern eine auf außerhalb menschlichem zugrunde liegt, so ist dieses nicht eine Fortsetzung der bisherigen Reihe, sondern wir müssen eher voraussetzen, sie hänge mit einer anderen zusammen, welche schon Beziehung auf nichtmenschliches enthielt.“ Also hier wird die Einordnung des religiösen Gefühls unter das gesellige Bewußtsein direkt abgelehnt, und das Gattungsbewußtsein zwar nach dem diesem Satze vorausgehenden Abschnitt als Unterlage des religiösen Elements gewertet, nicht aber die Religion in ihrer Eigentümlichkeit durch die Funktion des Gattungsbewußtseins beschrieben. Da sich das Gattungsbewußtsein nach der Psychologie von 1830 bereits nicht mehr nur auf das Außen erstreckt und da ferner deutlicher noch als in der Psychologie von 1818 eine Beziehung auf Außermenschliches d. i. Göttliches in der Religion gesetzt ist, so ist das religiöse Gefühl als solches nicht mehr durch „Gattungsbewußtsein“ ausreichend bestimmt. In der Psychologie von 1818 war Menschheitsuchen und Gottheitsuchen noch identifiziert worden; 1830

ist das unmöglich. Ferner war in der Psychologie von 1818 die Welt mit dem Selbst zu der absoluten Einheit des Lebens vereinigt worden; diese Vereinigung wird jetzt gänzlich aus dem Spiel gelassen und die ursprüngliche Linie von der „Einheit des Lebens", die in den „Reden" den Grundbegriff bildete, völlig verlassen. Das religiöse Bewußtsein wurde 1818 noch mit dem Bewußtsein der absoluten Einheit des Lebens oder der Beziehung aller Lebenszustände auf dieses gleichgesetzt; 1830 ist „eine Beziehung auf Nichtmenschliches" ausgesagt.

In ganz anderer Weise als früher werden nun die Beziehungen zur Welt oder die Anschauung des Universums als vermittelnde Gedanken zu dem Religionsbegriff gebraucht. Nämlich nicht mehr in dem Sinne, als ob in der Beziehung zum Universum die Religion läge, wird von dem „Naturgefühl" im Anschluß an die oben erwähnte religiöse Stufe des Bewußtseins gesprochen, sondern um durch das ästhetische Gefühl eine Unterlage für die Entwickelung erst des ethischen und dann des religiösen Gefühls zu gewinnen. Schon die Tatsache, daß das „religiöse Gefühl" von dem ästhetischen und ethischen ausdrücklich unterschieden werden kann, daß Naturgefühl, erhabenes Gefühl und andere mehr von dem religiösen getrennt werden, zeigt deutlich die Aenderung, die in dem Verhältnis der Begriffe Religion und Gefühl vor sich gegangen ist. Ohne den Zusammenhang des Naturgefühls mit dem sittlichen und des letzteren mit dem religiösen Gefühl im einzelnen zu behandeln, sei hier nur erwähnt, daß nach Schl.s nunmehr gewonnener Position das religiöse Gefühl am meisten Aehnlichkeit mit dem Gefühl des Erhabenen bei der Betrachtung der Natur hat. Um zu dem religiösen Gefühl zu kommen, müssen wir „eine unmittelbare Richtung auf das Unendliche annehmen" (Ps. 522). Das Unendliche, für das Sinn vorhanden sein muß, ist in den 30 Jahren seit der Niederschrift der „Reden" noch nicht vergessen. Neu hinzugekommen sind deutliche Unterscheidungen, wie die zwischen Gattungsbewußtsein und Einzelbewußtsein und die von objektivem und subjektivem Bewußtsein. Aber das Gattungsbewußtsein ist im religiösen Gefühl nicht das objektive Bewußtsein von der Gattung, sondern, da Religion ganz auf die Seite des subjektiven Bewußtseins gehört, darf ein Gegensatz zwischen Gattungsbewußtsein und Einzelbewußtsein und ebenso zwischen Ich und Gegenstand nicht heraustreten. Es muß vielmehr eine Affektion des subjektiven Bewußtseins stattfinden, in dem Sinne, wie bei Beschreibung der unteren Stufen des subjektiven Bewußtseins von dessen Affektion die Rede gewesen war, d. h. so, daß in ihm nur das Zuständliche, nicht aber der Gegensatz des Selbst und des Außen zum Bewußtsein kommen kann.

Nun aber geht Schl. noch einen Schritt weiter. Nicht nur, daß innerhalb des subjektiven Bewußtseins der einzelne und die Gattung nicht unterschieden werden dürfen und ebenso das Ich nicht von dem Gegenstand geschieden werden darf: auch das die Unterlage des religiösen Bewußtseins bildende Gattungsbewußtsein soll zu dem gleichfalls die Unterlage des religiösen Bewußtseins bildenden Bewußtsein eines gegebenen Seins nicht im Gegensatz stehen. Wenn nun dieser Gegensatz des Gattungsbewußteins und des Bewußtseins von dem Sein überhaupt im Selbstbewußtsein aufgehoben sein soll, dann ist offenbar, sagt Schl., von einer Affektion die Rede, zu welcher eine der sonst üblichen Reaktionen des Selbstbewußtseins nicht mehr stattfinden kann. Wenn dieser Moment eintritt, daß das Selbstbewußtsein auf eine Affektion nicht mehr reagieren kann, dann liegt das „absolute Abhängigkeitsgefühl" vor.

Diese Darstellung von der Entstehung des Abhängigkeitsgefühls findet in der Nachschrift der Vorlesungen von 1830 folgende Ergänzungen: Den Ausgangspunkt bildet auch dort die Feststellung, daß das religiöse Gefühl nicht schon innerhalb der Reihe des subjektiven Bewußtseins liegt, die von den organischen Empfindungen anfangend bis hin zum Gattungsbewußtsein führt (Ps. 195). Ebenso stellt das Gattungsbewußtsein auch hier diejenige Form des Selbstbewußtseins dar, die der höheren Stufe des religiösen Bewußtseins zur Unterlage dient. Das Gattungsbewußtsein ist im religiösen Bewußtsein ein notwendiges Element (Ps. 195); andererseits wird dasselbe von dem religiösen Bewußtsein ganz deutlich unterschieden, und, im Unterschiede von der Vorlesung von 1818 und in Uebereinstimmung mit den Notizen von 1830, nur als Vorstufe jener höheren Stufe benutzt. Es heißt geradezu (Ps. 195): „Es ist offenbar, daß wir es hier mit dem Gattungsbewußtsein gar nicht zu tun haben, es (das religiöse Gefühl) ist nicht eine Beziehung innerhalb des Menschlichen, sondern eine Beziehung des Menschlichen auf ein anderes." Es findet also nicht eine Zusammenfassung des Menschlichen statt, wie noch in der Psychologie von 1818; vollends nicht eine Zusammenfassung des Selbst und der Welt; auch ist die Richtung des religiösen Bewußtseins nicht auf die Menschheit eingestellt; sondern das Gottheits-suchen wird deutlich von dem Menschheits-suchen unterschieden. Nicht Menschliches ist der Zielpunkt, sondern Gott selbst. Trotzdem ist es nicht der vereinzelte Mensch, der Gott sucht, sondern der Mensch, der in der Gemeinschaft anderer zu einem höheren Leben gekommen ist, der durch das Gattungsbewußtsein eine höhere Stufe des subjektiven Bewußtseins erklommen hat. Vollends wenn das religiöse Bewußtsein nicht einfach auf der Stufe des Polytheismus seine Vorstellungen bildet,

wenn also eine höhere Stufe des religiösen Bewußtseins vorliegt, „so finden wir allerdings, daß es nur auf dem ganzen Fundament der geselligen Gefühle zu dieser Entwickelung gelangen kann". Schl. lehnt es ab, das religiöse Gefühl als eine bloße Fortsetzung des geselligen aufzufassen, aber er läßt eine Stufe sich auf der anderen aufbauen.

Neben dieser Auseinanderlegung dessen, was mit der in den Notizen kurz angedeuteten Voraussetzung des Gattungsbewußtseins gemeint war, findet sich in der mündlichen Vorlesung eine ausführliche Begründung der Behauptung, daß die Religion ganz und gar ins subjektive Bewußtsein gehört. Auf Grund ihres Charakters, vor allem der Merkmale ihrer Entstehung, wird nachgewiesen, daß sie sowohl nach ihren äußerlichen Eigentümlichkeiten (Tun und Gebärde), wie ihrem inneren Wesen nach ganz und gar dem Selbstbewußtsein angehört (Ps. 196). Die beiden Hauptargumente, die für die Behauptung angeführt werden, die Religion gehöre in das subjektive Bewußtsein, sind diese (Ps. 197): 1. Der Satz, daß der Begriff der Gottheit sich zuerst entwickelt habe und das subjektive religiöse Bewußtsein erst das sekundäre sei, wird widerlegt durch die empirisch-psychologische Feststellung, daß jene subjektiven religiösen Zustände sich auf einer Stufe des Bewußtseins finden, wo von einem Gedanken an Gott oder einer begrifflichen Fassung der Gottesvorstellung noch nicht die Rede sein kann; in Verbindung damit steht, daß, sobald sich der betreffende subjektive Zustand als Gedanke entwickelt, desto mehr die inneren Erregungen (d. h. das eigentlich Zuständliche) zurücktreten und also dem subjektiv Erregenden schädlich sind, woraus folgt, daß die subjektive Erregung nicht einfach auf die begriffliche Vorstellung zurückgeführt werden kann. 2. Auf der Stufe des höheren objektiven Bewußtseins treten bei Schl. zwei Momente hervor, die allem höheren Denken gemeinsam sind, nämlich die Ideen der Welt und des Seins schlechthin. Wäre nun, sagt Schl., die Religion auf der objektiven Seite des Bewußtseins entstanden, d. h. ursprünglich zum Denken gehörig, dann müßten diese beiden ersten Momente des Denkens oder irgendwelche noch höhere Stufen des objektiven Bewußtseins, die sich aus jenen entwickeln, als eigentliche Quelle für alle Zustände der Frömmigkeit angesehen werden können. Dem steht aber wiederum die empirisch-psychologische Erfahrung gegenüber, die sich nicht bestreiten läßt, daß nämlich sich nur die allerwenigsten Menschen zu einem eigenen lebendigen Begriff vom Sein und die meisten Menschen auch sehr spät erst zu einem selbständigen Begriff von der Welt entwickeln, so daß sich das Religiöse erst auf der höchsten Entwickelungsstufe des Bewußtseins überhaupt

zeigen könnte und ein ausschließliches Eigentum derer sein müßte, in denen das Denken selbständige Kraft besitzt. Das widerspricht natürlich der Grundvoraussetzung Schl.s, daß die Religion den Unmündigen offenbar ist und sich überall bei Menschen, die ein unmittelbares Empfinden besitzen, aufweisen läßt.

Den Uebergang zur Entwickelung des eigentlichen religiösen Gefühls bildet auch hier ein Hinweis auf das „Naturgefühl". Aber in der mündlichen Vorlesung wird dasselbe ausführlicher behandelt (Ps. 198 f.). Auf der untersten Stufe des subjektiven Bewußtseins nämlich wurden bei den ursprünglichen „Lebensgefühlen" die Gefühle der Förderung und Hemmung unterschieden. Diese Gefühle entstanden durch die Einwirkungen des Außen auf das Einzelwesen, wie sie von dem „allgemeinen Sinn" des letzteren in seinem Verhältnis zum Außen aufgefaßt werden. In diesen Lebensgefühlen zeigt sich die Beziehung des Einzelwesens zu der Natur in ihrer Ungetrenntheit, d. h. ihrem chaotischen Zustand, in dem Gegensätze noch nicht auseinandertreten und vollends die Einheit noch nicht erreicht ist. Aber diese Beziehung des Einzelwesens zu dem Außeruns ist doch schon, soweit der „allgemeine Sinn" in Betracht kommt, d. h. soweit doch irgendwie schon die Richtung auf die Totalität des Außen, wenn auch in ihrer zeitlichen Form, angestrebt wird, ein Bild für dasjenige, was auf der höheren Stufe des subjektiven Bewußtseins, d. h. auf einer Stufe, wo dasselbe bereits zum objektiven Bewußtsein in einen relativen Gegensatz getreten ist, Naturgefühl genannt werden kann. Je mehr der allgemeine Sinn entwickelt ist, desto stärker entwickelt sich dieses Gefühl des Einzelwesens gegenüber der Gesamtheit des einwirkenden Außen. Es ist nicht wunderbar, daß diese Eigentümlichkeit des subjektiven Bewußtseins auch 1830 noch zur Entwickelung des religiösen Gefühls herangezogen wird, wenn man bedenkt, daß die Erfassung der Einheit des Lebens, d. h. der Welt in ihrer Totalität, der ursprüngliche Religionsbegriff der „Reden" war. Das, was damals als rezeptive Seite der Religiosität Anschauung hieß, hat hier den Namen Naturgefühl erhalten, wenn auch das hier sogenannte Naturgefühl gleichzeitig in niedere Regionen des subjektiven Bewußtseins hinabreicht.

Eine besondere Modifikation des Naturgefühls entwickelt sich auf einer intelligenteren Stufe des menschlichen Bewußtseins, d. h. also auf einer Stufe, wo der Gegensatz von objektivem und subjektivem Bewußtsein deutlicher hervortritt, das ist das ästhetische Gefühl. Das ästhetische Wohlgefallen ist „eine Befriedigung des Selbstbewußtseins im Zusammenhange mit einem anderen". In dem ästhetischen Gefühl ist also das Naturgefühl kombiniert mit einem

durch die Stufen des objektiven Bewußtseins hindurch geschärften Auffassen des subjektiven Bewußtseins, wodurch eine an bestimmte Gesetze sich anschließende Befriedigung. d. h. ein Lustgefühl auf der Seite des subjektiven Bewußtseins ermöglicht wird und sich mit Naturgefühl verbindet (Ps. 199). Dies ästhetische Gefühl zerlegt sich in zwei Teile, nämlich die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins, die das Gefühl des Schönen hat, und diejenige, die das Gefühl des Erhabenen bedeutet. Das Erhabene ist also eine Kombination des Naturgefühls mit einem Gefühl der Lust oder Unlust, wobei noch hinzukommt, daß ein gewisses Bewußtsein der Lebenshemmung damit verbunden ist, insofern dem einwirkenden Außen darin eine Macht über das Selbst eingeräumt wird, der sich das Ich unterwirft. Damit ist das Erhabene, wie sich ohne weiteres ergibt, in allernächste Nähe des religiösen Gefühls gerückt.

Durch eine allgemeinere Beobachtung läßt sich, ohne den speziellen Weg von dem Naturgefühl über das ästhetische zu dem Gefühl des Erhabenen einzuschlagen, der Weg zu dem religiösen Gefühl so beschreiben, daß das Prinzip des Geistigen auf die Naturgefühle angewendet wird (Ps. 200). Es wird gefragt, wie das Geistige, das in den Naturgefühlen enthalten ist, aufgefaßt werden muß. Wenn nämlich ein Punkt der Welt so gedacht werden kann, daß er frei auf das Ich des Menschen wirken kann, so ist in diesem Wirken eine gewisse Geistigkeit bereits gegeben. Anders ausgedrückt: der Zustand, der auf dieser Stufe des subjektiven Bewußtseins in Betracht gezogen wird, ist ein psychisches Affiziertsein von dem Leben. Während in den Naturgefühlen das Affiziertsein ein physisches war, hat schon das Wohlgefallen mit einem Affiziertsein der Organe, also einem physischen Vorgange, nichts mehr zu schaffen; sondern bereits in dem ästhetischeu Gefühl, so natürlich auch in dem des Erhabenen, liegt ein psychisches vor, und die Frage ist, wie diese psychische Art der Affektion entsteht (Ps. 203). Sie entsteht z. B. in den seelischen Vorgängen der Religion.

Das religiöse Gefühl hat, nach Schl.s eigener Aussage, die größte Analogie mit dem Eindruck des Erhabenen, mag derselbe von einem Naturgegenstande oder von einem Geistigen ausgehen (Ps. 211). Das verbindende Glied von dem Gefühl des Erhabenen zu der Religion ist der Begriff der Andacht, in dem ein „Sich-selbst-einem-andern-untergeben-finden“, ein „In-der-Unerschöpflichkeit-des-Gegenstandes-gleichsam-untergehen-und-doch-wieder-von-demselben-angezogen-werden“ liegt. Auch hier kehrt der Begriff des Unendlichen wieder, in dem dies Gefühl der Andacht als ein „Sich-verlieren-in-das-Unendliche“ bezeichnet wird. Daraus wird dann der

Schluß gezogen, daß sobald diese Affektion des Unendlichen in das Bewußtsein tritt, in demselben eine Gegenwirkung völlig ausgeschlossen ist. Wenn der einwirkende Gegenstand derartig ist, daß er sich als unerschöpflich erweist und ein völliges Untergehen der Person in ihm setzt, so ist nach Schl. das Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit erreicht.

In den Notizen, die Schl. zu seiner Vorlesung über Psychologie im Winter 1833/34 gemacht hat, finden sich noch einige Anmerkungen zur Darstellung des religiösen Gefühls. Leider ist der Hauptabschnitt derselben dort nicht im einzelnen behandelt worden, sondern durch die kurze Bemerkung abgemacht: „Weitere Erklärungen des religiösen Gefühls, der Parallelismus mit dem objektiven Bewußtsein, Welt und Sein“ (Ps. 547). Aus den davor gesetzten Zahlen der Vorlesungsstunden geht hervor, daß sich Schl. ein bis zwei Stunden mit diesen Erklärungen des religiösen Gefühls beschäftigt hat, die leider nicht in Veröffentlichungen zugänglich sind. Das ist umsomehr zu bedauern, als auch in der oben zitierten mündlichen Vorlesung von 1830 sich eine eigentliche Darstellung des Abhängigkeitsgefühls nicht findet, sondern nur durch die Analogie zu jenem Eindruck des Erhabenen auf das Abhängigkeitsgefühl hingeführt wird. Es kommt hinzu, daß selbst in den dreieinhalb Jahren, die zwischen der letzten und der vorletzten Vorlesung über Psychologie liegen, sich wieder noch eine leichte Wandlung feststellen läßt, die vor allem auf der Linie zu konstatieren ist, auf der den Anfangspunkt die Theorie der „Reden“ bildete, daß jedes Gefühl religiös sei; diese Linie entwickelte sich durch die verschiedenen Vorlesungen über Psychologie dahin, daß nur die höheren Gefühle als religiös bezeichnet wurden, während schon vorher in der ersten Ausgabe der „Glaubenslehre“ nur das Gefühl der „allgemeinen Abhängigkeit“ zur Beschreibung des Religionsbegriffs verwendet und von 1830 ab in den Vorlesungen über Psychologie die religiösen Gefühle als die höchste Stufe des subjektiven Bewußtseins bezeichnet wurden. Dies letztere geschieht nun zwar auch im Anfang der Besprechung des Religionsbegriffs der Psychologie von 1834. Allein das religiöse Gefühl wird hier aus der Reihe der Entwicklungsstufen des subjektiven Bewußtseins insofern herausgenommen, als es für schwer möglich erklärt wird, „aus dem Standpunkt einer allgemeinen psychischen Tatsache“ etwas darüber zu sagen (Ps. 546). Während im Anfang jedes Gefühl als religiös angesprochen werden konnte und im Verlauf der Jahre nur bestimmte Gefühle noch als religiöse bezeichnet wurden, ist zugleich in dieser Vorlesung auch den bestimmten religiösen Gefühlen noch eine Beschränkung auferlegt, insofern der Unterschied von wahr und falsch darauf an-

gewendet wird: über das religiöse Gefühl, heißt es, lasse sich nichts sagen, „ohne falsches und wahres zu sondern". — Eine weitere Verschiedenheit gegenüber der Psychologie von 1830 findet sich in einer Darstellung der Bedeutung des Gattungsbewußtseins für die Religion, die an die Aufstellungen der Psychologie von 1818 erinnert und eine auffällige Umbiegung zu der alten Theorie zeigt, daß das Sein und das Selbst, bzw. Welt und Ich, im religiösen Gefühl zusammengefaßt werden. Wer weiß, welch eine Wandlung der Religionsbegriff der Glaubenslehre auf Grund dieser neuen Entwicklung noch durchgemacht hätte! Gedanken der „Reden" und der ersten Vorlesungen über Psychologie werden darin wieder lebendig. Das Mitgefühl mit dem Lebendigen, das in der Psychologie von 1830 und den etwa gleichzeitigen philosophischen Aeußerungen Schl.s als die Eigentümlichkeit des menschlichen Gattungsbewußtseins bezeichnet wird, rückt hier geradezu auf die tierische Stufe hinab, während das Gefühl mit den Naturkräften, das sich in dem Gefühl des Erhabenen findet und in diesem durch die Entfernung der Furcht den Eindruck in seiner besonderen Art heraushebt, als die höhere Stufe des menschlichen erscheint (Ps. 546). Von da aus wird geschlossen, daß es auch eine Erweiterung des Selbst zum Mitgefühl „mit allem einzelnen und geteilten Sein als solchem, unsere ganze Weltkenntnis mit eingeschlossen" gibt (Ps. 547). Das Ich und die Mannigfaltigkeit des Außen mit Einschluß des Wissens darum wird zu einer absoluten Einheit zusammengefaßt. Eins freilich ist dabei deutlich festgehalten und ausdrücklich gegenüber den Behauptungen der „Reden" betont, daß nämlich in dem so geschilderten „Mitgefühl" immer „eine Beziehung auf ein anderes außer dieser Gesamtheit" gesetzt sein muß. Also die in der Psychologie von 1818 angedeutete Beziehung auf die absolute Einheit, die als ein Merkmal des Religionsbegriffs dort genannt war, ist hier als die Bedingung des religiösen Gefühls überhaupt angesetzt.

In einem undeutlichen Sätzchen wird dann auf das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit angespielt, indem gesagt wird: „Damit es aber ein solches sei (ein Gefühl in Beziehung auf ein außer der Gesamtheit befindliches), muß es auch innerhalb der Wechselwirkung liegen". Die weiteren Folgerungen, die sich aus dieser Abwandlung des religiösen Gefühls in der Psychologie von 1834 für das Gottesbewußtsein ergeben, kommen späterhin bei der Frage, inwieweit Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein gleichzusetzen sind, noch zur Sprache. Es bedarf jedoch zu diesem Zwecke erst noch einer Darlegung des Abhängigkeitsgefühls der Gl.L., das mit den andersartigen Grundlagen in der psychischen Einteilung auch einige andere Züge noch erhält.

3. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl in der Glaubenslehre.

So unglücklich dieser Terminus vom sprachlichen Gesichtspunkt aus gewählt sein mag, sachlich ist er die beste Wiedergabe dessen, was Schl. auf Grund seiner psychologischen Voraussetzungen unter „Religion“ im subjektiven Sinn — d. h. also eigentlich unter „Frömmigkeit“ — versteht. Ohne die Psychologie freilich ist ein Verständnis des Religionsbegriffs, sowohl seiner äußerlichen Fassung wie seiner inneren Bedeutung, ausgeschlossen. „Schlechthinnig“ kann nur verstanden werden, wenn auf Grund des Gegensatzschemas die Bedeutung der Identität und damit die Absolutheit der idealen Religion erfaßt ist. Auch das „Gefühl“ ist nur als die Identitätsfunktion des Bewußtseins imstande, Ausdruck der Religion zu werden; „Gefühl“ ist in seiner Art auch nicht erfaßbar ohne den Gegensatz des subjektiven und objektiven Bewußtseins. Das Gefühl der „Abhängigkeit“ endlich ruht auf dem Unterbau des Gegensatzes von Rezeptivität und Spontaneität, der sich wiederum auf einer Stufenreihe anderer Gegensätze (Außen und Innen, Tun und Leiden usw.) aufbaut.

Das psychologische System, dessen Spitze das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist, hat sich in einem Zeitraum von etwa 40 Jahren entwickelt. Seine Stadien im einzelnen darzustellen, wäre Sache einer noch weiter ausgeführten Monographie als der vorliegenden; nur die großen Linien sind hier gezogen. Drei Hauptstadien sind geschildert: Der Religionsbegriff Schl.s, der in den „Reden“ in prophetischer Fassung und in den Vorlesungen über Psychologie in wissenschaftlicher Darstellung geboten wird, erscheint in der Gl.L. gleichsam in einer kombinierten Form. Die Kombination vollzieht sich nicht einfach als Zusammenfassung. Im Gegenteil, die erste Ausgabe der Gl.L. überrascht durch ihre gänzlich neuen Aufstellungen. Besonders erstaunlich erscheint die Wandlung, die der Religionsbegriff in den Jahren 1818/1819 durchgemacht hat, d. h. von der ersten Vorlesung über Psychologie bis zur Niederschrift der Gl.L. von 1820/21; umsomehr als nach Schl.s Aeußerungen nicht angenommen werden darf, daß die erste Vorlesung über Psychologie mit ihren Notizen in frühere Jahre zurückreicht. Es steht indessen fest, daß während der Entstehung der Gl.L. eine tiefer gestaltende Arbeit am Religionsbegriff stattgefunden hat, aus der sich das Neue der 1. Ausgabe der Gl.L. erklärt. Daß für die Arbeit an der Gl.L. das Jahr 1818 für Schl. von besonderer Bedeutung gewesen ist, geht übrigens auch daraus hervor, daß die seit 1805 gehaltene Vorlesung über Dogmatik in diesem Jahre zum

erstenmal auf zwei Semester verteilt wurde, wobei besonders „die Einleitung, die doch einen großen Teil der philosophischen Theologie enthält, ausführlicher als sonst“ behandelt werden sollte (Briefw. mit Gaß, 149). Anscheinend ist diese als Dogmatik I im Sommer 1818 gegebene Entwickelung des Religionsbegriffs, die gleichzeitig mit der ersten Vorlesung über Psychologie gehalten wurde, für die Entstehung des „Abhängigkeitsgefühls“ maßgebend gewesen.

Demgegenüber tritt die Wandlung, die der Religionsbegriff von der ersten zur zweiten Ausgabe der Gl.L. durchmacht, ganz zurück. Mehr noch als bei den „Reden“ führt ein genauer Vergleich der beiden Ausgaben der Gl.L. in Detailfragen hinein. Unterschiede sind vorhanden, wie schon äußerlich in der Umformung des „allgemeinen“ zum „schlechthinnigen“ Abhängigkeitsgefühl zutagetritt; allein diese Unterschiede sind doch für die Gesamtentwickelung des Religionsbegriffs von weit geringerer Bedeutung als diejenigen, die sich im Uebergang von den „Reden“ zur Psychologie und wiederum durch die psychologischen Vorlesungen hindurch beobachten ließen. So ist im folgenden die zweite Ausgabe der Gl.L. der Untersuchung zugrundegelegt und in betreff der ersten Ausgabe nur kurz festgestellt: Es findet darin, unter Ueberspringung der in den philosophischen Werken Schl.s geleisteten Herausarbeitung der Begriffe, eine Anknüpfung an die naiveren Termini der „Reden“ statt, die in der 2. Ausgabe der Gl.L. zum Teil verschwindet. Der Gegensatz von Rezeptivität und Spontaneität z. B. ist in der 1. Ausgabe der Gl.L. ohne größere Bedeutung, wenn er auch in der Form von Tun und Leiden erwähnt wird (§ 16, 2). Vor allem aber zeigt sich die Anknüpfung der ersten Gl.L. an die „Reden“ beim Religionsbegriff selbst, nämlich in dem Gebrauch des Begriffspaares „Gefühl und Anschauung“. E. Huber hat sich durch diese und ähnliche Wortanknüpfungen Schl.s verleiten lassen, der „Anschauung“ auch für die spätere Religionsphilosophie Schl.s eine Bedeutung zuzuerkennen, die ihr nicht zukommt. Schon in der Gl.L. von 1820/21 wird der Begriff „Anschauung“ nur noch mitgeführt. Da ja inzwischen in der Psychologie der Unterschied zwischen objektivem und subjektivem Bewußtsein festgeworden und die „Anschauung“ auf die Seite des ersteren, das Gefühl ganz auf die Seite des letzteren getreten ist, kann die „Anschauung“ als Teil des gegenständlichen Bewußtseins nicht mehr zur Beschreibung der Religion dienen. Das „gegenständliche Bewußtsein“ aber wird auch schon in der 1. Ausgabe der Gl.L. von dem zuständlichen („insichzurückgehenden“) Bewußtsein scharf unterschieden (§ 10, 1), ja das „Selbstbewußtsein“ wird dem „Bewußtsein der Dinge“ nicht

nur in dieser Form (§ 37, b), sondern auch als „unmittelbares Selbstbewußtsein“ dem „objektiven“ oder „anschauenden Bewußtsein“ gegenübergestellt (§ 37, 2; § 60, 1). Aus dieser Formel geht hervor, daß ebenso, wie das Gefühl immer sicherer auf die Seite des subjektiven Bewußtseins rückt, die „Anschauung“ so weit ins objektive hinübergezogen ist, daß Schl. bei einer Neubearbeitung der Gl.L. den Widerspruch der früheren Verwendung der „Anschauung“ für den Religionsbegriff und der neuen Ablehnung aller objektiven Funktionen in der Religion bemerken und den Begriff „Anschauung“ so gut wie ganz aus seiner Terminologie entfernen mußte. Wenn sich in dieser Entwickelung ein wichtiger terminologischer Unterschied zwischen dem Religionsbegriff der „Reden“ und dem der Gl.L., zumal der zweiten Ausgabe, feststellen läßt, so muß doch auf der anderen Seite hervorgehoben werden, in wie weitgehendem Maße das Inhaltliche der Religion der Reden gerade in der Gl.L. erhalten geblieben ist. Das zeigt sich vor allem in dem Festhalten an der „Passivität“ als dem grundlegenden Merkmal der Religion. Wenn gesagt wurde, daß in den „Reden“ j e d e s Gefühl als fromm gefeiert wird und erst durch die Vorlesungen über Psychologie hindurch die Spezialisierung des religiösen Gefühls zum Abhängigkeitsgefühl stattfindet, so wurde doch auch festgestellt, daß sich die R i c h t u n g auf die Abhängigkeit, ja, wenn man so will, sachlich bereits eine schlechthinnige Abhängigkeit, in jener „unendlichen“ Wirkung des Universums findet. Auch wird dort bereits die Passivität des Vorgangs ganz auf das Gefühl übertragen, und zwar nicht nur in Ausdrücken, die zu den obenerwähnten hinzugesetzt werden, wie z. B. „k i n d l i c h e Passivität“, sondern auch das Merkmal der Demut wird so betont, daß es als ein Grundmerkmal der Religion der „Reden“ hingestellt werden muß. Es wird z. B. gesagt (R. 14): „Ihr wißt, was Religion sprechen heißt, kann nie stolz sein; sie ist immer voll Demut“ — oder (R. 17): „Und was verabscheut die Religion mehr als den zügellosen Uebermut, womit die Herrscher des Volkes den ewigen Gesetzen der Welt Trotz bieten? Was schärft sie mehr ein als die besonnene und demütige Mäßigung, wovon ihnen auch nicht das leiseste Gefühl etwas zuzurufen scheint? Was ist ihr heiliger als die hohe Nemesis, deren furchtbarste Handlungen sie im Taumel der Verblendung nicht einmal verstehen?“ Dieses Gefühl einer hohen Nemesis, das der Religion das Heiligste von allem ist, was ist es anderes als das Gefühl der Abhängigkeit! Und da es sich auf das Unendliche richtet, für das der religiöse Mensch in seiner Religion Sinn und Geschmack beweist, so wäre das Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit schon hier der beste Ausdruck, zumal wenn man für schlechthinnig das zweifellos vom

sprachlichen Standpunkt aus mehr zu empfehlende Wort „allgemein“ einsetzt. Dies empfiehlt sich für die frühere Auffassung der Religion umsomehr, als darin die Beziehung auf die Allgemeinheit d. i. die Einheit des Lebens zum Ausdruck kommt.

Schon bald nach der ersten Ausgabe der „Reden“ hat sich Schl. einmal selbst „das allerabhängigste und unbeständigste Wesen auf der Erde“ genannt (Br. I, 196). Dies zeigt bereits die Tendenz seiner Lebensrichtung und die Abzielung seiner tiefsten Gefühle, auch wenn der gleichsam weltliche Sinn dieser Worte nicht zu allzu weittragenden Schlüssen berechtigt. Die Stellen der „Reden“ über Musik, sowie die schon früher zitierten Anklänge an den psychischen Grundgegensatz von Rezeptivität und Spontaneität lassen sich gleichfalls als Hinweis auf das spätere Hervortreten des Gefühls der Abhängigkeit auffassen. In der Schilderung des religiösen Gefühls in der Psychologie von 1818 ist die Einwirkung der Unendlichkeit auf die Seele das Hauptmoment der Erklärung. Durch die Darstellung des Gefühls des Erhabenen in der Psychologie von 1830 ist die dort aufgefundene Passivität des Menschen auch für die Religion festgelegt. „Der Eindruck ist der einer unerschöpflichen Kraftfülle, von der wir uns niedergedrückt fühlen, aber zu der wir auch immer wieder zurück müssen“ (Ps. 521) ist ein Satz, der ebensogut wie über das Erhabene auch über Gott gesprochen sein könnte. Damit ist das Abhängigkeitsgefühl geschildert, und zwar ein schlechthinniges, eben weil mit der unerschöpflichen Kraftfülle „eine unmittelbare Richtung auf das Unendliche“ (Ps. 522) angezeigt ist.

Aber erst in den nächstfolgenden Jahren, in der zweiten Ausgabe der Gl.L., kommt das Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit zu einer im einzelnen durchgeführten Begründung. Erst dort wird systematisiert, was die „Reden“ improvisiert hatten. Um nachzuweisen, daß die Frömmigkeit im Gefühl liegt, stellt die Glaubenslehre zunächst fest, daß sie nicht in den anderen menschlichen Geistestätigkeiten ihren Platz findet. An der Hand der Begriffe „Insichbleiben“ und „Aussichheraustreten“ führt sie den Nachweis, daß Gefühl, Wissen und Tun ausreichen, um den Gesamtbestand der menschlichen Geistestätigkeiten wiederzugeben. Für die Frage, ob die Frömmigkeit im Gefühl liege, genügt daher der negative Nachweis, daß sie nicht im Wissen und nicht im Tun gegeben sei. Würde die Frömmigkeit im Wissen bestehen, dann ließe sich, sagt Schl., kein anderes Wissen in dieser Beziehung denken, als dasjenige, welches in der Gl.L. vorgetragen wird. Denn es kann doch kein Zweifel darüber bestehen, daß in der Glaubenslehre Wissen vorgetragen wird und daß es sich dabei um die Beschreibung des

Wesens der Frömmigkeit handelt. Besteht jedoch die Frömmigkeit selbst in eben diesem Wissen, so ist das Maß des Wissens zugleich auch das Maß für die Frömmigkeit. Ist die Frömmigkeit Wissen, dann ist auch das Maß des Wissens, das in einem bestimmten Menschen vorhanden ist, zugleich das Maß für seine Frömmigkeit. Die Möglichkeit, daß Frömmigkeit im Wissen besteht, wird also durch die abstruse Konsequenz widerlegt, daß dann der größte Gelehrte der frömmste Mensch sein müßte; oder wie Schl. es ausdrückt, der beste Inhaber der christlichen Glaubenslehre müßte auch zugleich immer der frömmste Christ sein. Schl. faßt nun noch die Möglichkeit ins Auge, daß das Wissen in einer besonderen Bestimmtheit, nämlich als Gesamtheit der „Gewißheit", der Ort der Religion sein könnte. Er interpretiert den Begriff der Gewißheit so, daß nicht der Inhalt des Wissens damit gemeint ist, sondern die Stärke der Ueberzeugung, die dem Inhalt der betreffenden Frömmigkeit innewohnt. Danach wäre also die Gewißheit in bezug auf einen bestimmten Inhalt das Wesen der Frömmigkeit, was sich noch durch den Hinweis unterstützen ließe, daß ohne Ueberzeugung keine Frömmigkeit möglich ist. Aber ganz analog dem vorigen Beweisgange würde dann die Stärke der Ueberzeugung das Maß der Frömmigkeit sein. Damit jedoch, meint Schl., komme man auf ganz dieselbe Konsequenz zurück, die sich bei der Religion als Wissen ergeben habe, nämlich daß derjenige, der die religiösen Sätze am klarsten und vollständigsten denken könne, eben darum der Frömmste sei. Schl. verkennt hier, daß diejenigen, die Gewißheit als das Wesen der Religion erkennen und die womöglich den Ausdruck „Ueberzeugungstreue" oder „Glauben" zu dieser Wesensbestimmung verwenden, nicht die Klarheit und Vollständigkeit des Denkens damit bezeichnen wollen, sondern vielmehr ein Moment, das dem Gefühl sehr nahe liegt. Infolgedessen ist die Polemik dagegen, daß die Religion in der Gewißheit ihren Platz finden könnte, nur unter der Voraussetzung richtig, daß unter Gewißheit ein dem Wissen sehr Nahestehendes verstanden wird.

Wenn man nun sagt, daß Gewißheit ein Gefühlsmoment in sich enthält, und daß die Gewißheit als ein Gefühlsmoment ein adäquater Ausdruck für das Wesen der Religion ist, so könnte man in Schl.s Sinne sagen, daß dann das Gefühl als der Ort der Religion nachgewiesen wäre. Aber dabei ist garnicht die Möglichkeit behandelt, daß vielleicht die Gewißheit in ihrer Kombination von Wissens- und Gefühlselementen der Ausdruck der Religion ist, so daß Schl.s Beweisführung gegen das Wissen an sich nicht diese Kombination von Wissen und Fühlen trifft. Tatsächlich hat Schl. durch die absolute Scheidung der Funktionen, die er hier im An-

schluß an die Drei-Vermögen-Teilung der Gl.L. vornimmt, verschuldet, daß verschiedene Erklärungen der Religion, die damals und in der Folgezeit aufgetaucht sind, durch seine Polemik sich nicht getroffen fühlen konnten.

Die zweite Möglichkeit, daß die Frömmigkeit im Tun bestehe, widerlegt Schl. aus der der Ethik Kants entnommenen Erkenntnis, daß jedes Tun nicht einfach durch seinen Inhalt bestimmt wird, sondern durch das Motiv. Erleichtert wird ihm dieser Beweis durch den Umstand, daß „Tun“ für „Wollen“ eingesetzt wird. Schl. kann so die Tatsache der Erfahrung anführen, daß neben dem gehaltreichsten auch das bedeutungsloseste T u n aus Frömmigkeit geschieht. Daraus folgt für ihn, daß nicht einfach durch ein Urteil über das betreffende Tun der Charakter der Frömmigkeit erkannt werden kann, sondern nur durch die Betrachtung des dem betreffenden Tun zugrunde liegenden Motivs. Damit, folgert Schl. weiter, sind wir also wiederum von der Art und Weise des T u n s an die Art seines E n t s t e h e n s gewiesen. Diese Art des Entstehens aber ist nur aus dem Gefühl verständlich. Während nun aber nach Schl. bei Kant das „Motiv“ allein für die Beurteilung der betreffenden Tat in Betracht kommt, ist Schl. selbst durch seine Ablehnung des kategorischen Imperativs zu einer Modifikation dieses Standpunktes gekommen, indem er behauptet, daß jedes Tun aus den b e i d e n E n d p u n k t e n begriffen werden müsse, nämlich aus dem zugrunde liegenden A n t r i e b e als dem Anfangspunkt und dem beabsichtigten E r f o l g als dem Zielpunkt. Im Unterschiede von Kant nimmt Schl. also den ins Auge gefaßten Zielpunkt zur Beurteilung des betreffenden Tuns hinzu; denn für ihn haben alle Handlungen bereits einen Zielpunkt bei Beginn ihres Tuns im Auge, da sie ja sämtlich auf hypothetische Imperative zurückgehen. Indessen werden die beiden Endpunkte, Anfangs- und Zielpunkt, zusammengefaßt unter dem Ausdruck „Antrieb“; also beurteilt Schl. das betreffende Tun nach dem jeweiligen Antrieb. Der Antrieb aber geht jederzeit auf eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zurück. Die Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist Gefühl. Zumal wenn Lust und Unlust als Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins zugrunde liegen, erscheint ihm ganz offenbar, daß der betreffende Affekt das Tun veranlaßt, daß das G e f ü h l dasjenige ist, durch welches im Falle des frommen Tuns dieses Tun ein frommes wird, worin also die Frömmigkeit selbst ihren Ort hat.

Dafür, daß Frömmigkeit im Gefühl besteht, läßt sich auch ein positiver Beweis erbringen, nämlich daß im Gegensatz zu den übrigen Funktionen die seelische Funktion des Gefühls eine solche ist, die ganz abgesehen von begleitenden Nebenumständen fromm genannt

werden kann; oder wie Schl. sagt (Gl.L. § 3, 4), „daß es Gefühlszustände gibt, welche wir, wie Reue, Zerknirschung, Zuversicht, Freudigkeit zu Gott, an und für sich fromm nennen, ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Bestimmen und Tun, wiewohl wir allerdings erwarten, sowohl, daß sie sich in anderweitig geforderten Handlungen fortsetzen, als auch daß sich der Trieb der Betrachtung auf sie richten werde". Diese notwendige Verbindung des Selbstbewußtseins mit dem Tun und mit der Betrachtung bzw. mit dem Willen und dem Denken steht durch die Identität der Seelenfunktionen für Schl. vollkommen fest. Denn da in jedem Momente des Gefühls die beiden anderen Funktionen mitbeteiligt sind, so müssen die Keime von Denken und Tun in jedem Gefühlsmoment bereits vorhanden sein; und zwar nicht nur potentiell, sondern in einer Form, daß sie dem betreffenden Gefühle einen ganz bestimmten Stempel aufdrücken. Schl. kann am Schluß der Untersuchung über die Teilnahme von Wissen und Tun an der Frömmigkeit (Gl.L. § 3, 5) feststellen: „Auch geht aus dieser Vorstellung schon hervor, daß unter Gefühl weder etwas Verborgenes gedacht werden soll, noch etwas Unwirksames, da es einesteils in dem lebendigsten Augenblick am stärksten ist und allen Willensäußerungen mittelbar oder unmittelbar zugrunde liegt, anderenteils auch von der Betrachtung ergriffen und als das, was es ist, gedacht werden kann."

Ueberhaupt liegt in dem „Gefühl" der Gl.L. ein rezeptives und ein spontanes Element verborgen, wenn auch das letzere, zumal im Vergleich zu dem „Gefühl" der „Reden", völlig zurücktritt; denn im ganzen handelt es sich ja durchaus um ein passives Moment. Gelegentlich tritt in der Gl.L. neben das Gefühl zur Beschreibung der Religion noch ein anderer Ausdruck, nämlich die Phantasie, um die in der Religion enthaltene Selbsttätigkeit zur Geltung zu bringen, so daß man sagen könnte, daß an die Stelle des Begriffspaares der „Reden", „Anschauung" und „Gefühl", in der Gl.L. dasjenige von „Gefühl" und „Phantasie" getreten sei, wenn nicht die letztere hinter dem Gefühl so sehr zurückträte, daß von einer eigentlichen Parallele zu dem Begriffspaar der „Reden" nicht gesprochen werden kann. Die Darstellung, die Sigwart (a. a. O. 842) dieser „aktiven Seite" der höheren Stufe des subjektiven Bewußtseins gibt, ist infolgedessen nicht ganz richtig, da bei ihm die Phantasie als gleichwertig neben das Gefühl gestellt wird: „Demnach drückt Gefühl als Bewußtsein des Sogewordenseins immer die Passivität, das Gehemmtsein aus. Die in demselben Moment von der gehemmten Tätigkeit ausgehende Produktivität ist die Phantasie (Kunsttätigkeit im weitesten Sinne)." Es

läßt sich zwar eine Zusammenstellung von Gefühl und Phantasie auch in den philosophischen Disziplinen Schl.s nachweisen, so z. B. die Feststellung, daß Gefühl und Phantasie in jedem Moment zusammen vorhanden sind (Eth. 242). Aber für gewöhnlich ist die Phantasie bereits in dem Begriff des Gefühls mitenthalten, was schon daraus folgt, daß die gesamte höhere Stufe des subjektiven Bewußtseins in der Psychologie durchweg mit dem Ausdruck Gefühl zusammengefaßt wird. Des öfteren findet sich jedoch „Phantasie“ als Wechselbegriff zu „Gefühl“ (W. I, 2, S. 586), so daß von einer strengeren Scheidung beider Begriffe nicht die Rede sein kann. Nur in denjenigen Disziplinen, wo das Gefühl nicht als Insichbleiben aufgefaßt werden kann, tritt die Phantasie etwas stärker in den Vordergrund, wie z. B. in der Aesthetik. In der Gl.L. hat die Phantasie schon deshalb nicht Platz, weil das in ihr enthaltene aktive Element nicht zu der Passivität der Religion paßt und die Herausarbeitung der Abhängigkeit stören würde.

Zu der Entwicklung des spezifischen Begriffs des Abhängigkeitsgefühls braucht Schleiermacher zwei Gedanken, die bei der Analyse des Bewußtseins bereits zur Sprache gekommen sind. Der eine ist der Gegensatz des Sichselbstsetzens und des Sichselbstnichtsogesetzthabens, der auf die Weise begründet wurde, daß als Merkmal des Bewußtwerdens, also auch des Bewußtseins, hervortrat: wir werden uns „unseres Selbst nicht an und für sich, wie es immer dasselbe ist, allein bewußt, sondern immer zugleich einer wechselnden Bestimmtheit desselben“ (Gl.L. § 4, 1). Also auf Grund der Theorie, daß neben dem gegenständlich vorgestellten unwandelbaren Ich in dem Selbstbewußtsein zugleich die Vorstellung eines veränderlichen Soseins enthalten ist, baut sich der Satz auf, daß das Veränderliche nicht aus dem ewigsichgleichbleibenden Sichselbstsetzen des Ich hervorgehen kann, wie auf der anderen Seite das Unwandelbare nicht aus den wechselnden Bestimmtheiten des Außen, d. h. aus dem Sichselbstnichtsogesetzthaben, stammen kann. Also sind Sichselbstsetzen und Sichselbstnichtsogesetzthaben, oder wie es auch ausgedrückt wird, Sein und Irgendwiegewordensein, die 2 Elemente des Bewußtseins, die in jedem Akte desselben hervortreten.

Der andere Gegensatz, der diesen 2 Elementen des Bewußtseins, dem Sichselbstsetzen und dem Sichselbstnichtsogesetzthaben, entspricht, ist auf seiten des Subjekts der von Selbsttätigkeit und Empfänglichkeit. Jener Gegensatz des Sichselbstsetzens und Sichselbstnichtsogesetzthabens ist für den von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit die Voraussetzung, weil nur in dem Falle, daß ein veränderlich einwirkendes Außen vorhanden ist, Empfänglichkeit gedacht werden kann, und nur in dem Falle, daß ein konstantes

Ich vorgestellt wird, Selbsttätigkeit denkbar ist. Die Seite der Empfänglichkeit ist freilich im menschlichen Subjekt die frühere, weil das Bewußtsein erst aufnehmend ist, ehe es selbsttätig wird. Dementsprechend muß auch das der Empfänglichkeit entsprechende Element des Sichselbstnichtsogesetzthabens oder Irgendwiegewordenseins in dem Selbstbewußtsein das frühere sein, so daß jedes Element des Selbstbewußtseins, das Sein oder Sichselbstsetzen zum Ausdruck bringt, auf frühere Momente des Sichselbstnichtsogesetzthabens sich zurückbeziehen muß.

Aus dem kombinierten Doppelgegensatz ergibt sich der Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl, indem das Gemeinsame der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ins Auge gefaßt wird, die entweder auf Empfänglichkeit oder aber auf Selbsttätigkeit zurückgehen (Gl.L. § 4, 2). „Das Gemeinsame aller derjenigen Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins, welche überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, ist, daß wir uns als abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in allen denjenigen, welche überwiegend regsame Selbsttätigkeit aussagen, das Freiheitsgefühl.“ Das Abhängigkeitsgefühl also ist nicht einfach ein Element des Selbstbewußtseins wie das Sichselbstnichtsogesetzthaben, sondern es ist eine Zusammenfassung dieser Elemente unter dem Gesichtspunkt, daß die in der Empfänglichkeit aufgenommene Einwirkung darin im Gefühl bewußt wird. Umgekehrt ist auch das Freiheitsgefühl eine Zusammenfassung derjenigen Elemente, die die Selbsttätigkeit im Bewußtsein zuständlich auftreten lassen. Dabei werden zugleich zwei Bestimmungen für die beiden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins hinzugefügt, die den Ausdruck, daß sie das Gemeinsame jener Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins ausdrücken, noch spezialisieren. Abhängigkeitsgefühl nämlich ist nicht nur das Gefühl, das auf Grund eines Irgendwiegewordenseins entsteht, sondern auf Grund des Gefühls, daß wir überhaupt auf keine andere Weise als durch jenes Sichselbstnichtsogesetzthaben, d. h. jene irgendwie getroffene Empfänglichkeit so werden könnten, wie wir sind. Auf der anderen Seite ist das Freiheitsgefühl nicht nur einfach das Gemeinsame aller Gefühle, die der Selbsttätigkeit des Lebens entsprechen, sondern ein Ausdruck dafür, daß das Außen ohne unsere Selbsttätigkeit nicht so hätte werden können wie es ist.

Aus dieser Darstellung geht hervor, daß es ein großer Irrtum wäre, Rezeptivität (= Empfänglichkeit) mit Abhängigkeitsgefühl gleichzusetzen. Rezeptivität ist eine Seite des Lebens, eine Seite des Verhaltens des Subjekts gegenüber dem Außen, während Abhängigkeit eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins ist, d. h. eine Art

der Seele, die verschiedenen Seiten des Lebens, Rezeptivität wie Spontaneität, im Gefühlsleben zu subjektivieren. Unter Hinweis auf das, was in dem Kapitel über „Rezeptivität und Spontaneität“ gesagt wurde, ist daher zu beachten, daß zwar ein engerer Zusammenhang zwischen Empfänglichkeit und Abhängigkeit besteht als zwischen Selbsttätigkeit und Abhängigkeit, insofern die Gefühlsbestimmtheiten der Abhängigkeit überwiegend ein Irgendwohergetroffensein der Empfänglichkeit aussagen, daß aber, abgesehen von der Tatsache, daß die Selbsttätigkeit auch hier aus keinem Moment des Lebens ausgeschlossen werden kann, mit dem Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl ein völlig andersartiges Gebiet betreten wird. Es ist also wohl richtig gegen Schl. einzuwenden, daß es in der Wirklichkeit nirgends ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl geben könne, eben weil innerhalb des Gegensatzschemas immer nur ein Ueberwiegen der so oder so gearteten Gefühlsbestimmtheit ausgesagt werden kann und auch das dieser Gefühlsbestimmtheit zugrundeliegende Verhältnis von Rezeptivität und Spontaneität nicht eine Ausschließung des einen Gegensatzgliedes duldet; dagegen ist nicht richtig, zu behaupten wie Huber tut (a. a. O. S. 233), es könne überhaupt keine Freiheitsgefühle geben, weil das Gefühl immer eine Bestimmtheit oder Passivität ausdrücke. Das ist deshalb nicht richtig, weil nach der späteren Psychologie wohl das Gefühl als solches eine Passivität ausdrückt, in dem Gefühl aber trotzdem die verschiedensten einzelnen Momente Platz haben.

Jener andere Einwand aber, daß es überhaupt auf psychischem Gebiete, speziell aber für den Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl nichts Absolutes, also auch kein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl geben könne, ist bis zu einem gewissen Grade von Schl. selbst erkannt worden. Zwar ist ihm das Gefühl als die Funktion der Identität die über das Reich der Gegensätze hinausführende Funktion der Seele; im Fühlen wird irgendwie das Absolute erreicht; trotzdem steht jedes endliche Fühlen im Leben der Gegensätze, so daß die darin erreichte Identität doch immer nur relativ sein kann.

Vor der zweiten Ausgabe der Gl.L. ist diese Grenze des Abhängigkeitsgefühls besser beachtet als in derselben. Das liegt aber mit daran, daß früher der Gegensatz der Gefühle noch enger mit dem Gegensatz von Empfänglichkeit und Selbsttätigkeit verbunden war. In der Gl.L. von 1820/21 ist das Gegensatzschema auf die Gegensätze von Abhängigkeit und Freiheit am schärfsten angewendet; Abhängigkeit und Freiheit sind der Regel nach zusammen; ein Maximum von Abhängigkeit bedeutet dann den frommen Gefühlszustand. Dies Maximum der Abhängigkeit tritt ein im Fall des Maximums

der Einwirkung des Außen. Wenn nun das Allgemeine, das Universum, auf das Innen einwirkt, so ist allgemeine (schlechthinnige) Abhängigkeit zu konstatieren. — Aus dieser Darlegung geht hervor, daß in der ersten Ausgabe der Gl.L. Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl in noch engerer Verbindung mit Leiden und Tun stehen als später. Der Mensch ist „sich seiner selbst bewußt bald mehr als leidend, bald mehr als tätig“; daher gibt es Abhängigkeits- und Freiheitsgefühle. Die zweite Ausgabe der Gl.L. hat dann die Entfernung zwischen dem „Sichseinerselbstalsleidendbewußtsein“ und dem Leiden selbst größer gemacht.

Trotz des Begriffs „Leiden“ (im Sinne von empfangen) ist zu unterscheiden von diesem Gegensatz von Abhängigkeit und Freiheit der von trüben und freudigen bzw. niederdrückenden und erhebenden Gefühlen, was sich schon daran zeigt, daß beide, Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl, mit jedem der beiden zuletzt genannten Glieder kombiniert werden können. Auch ein Abhängigkeitsgefühl kann erhebend sein, wenn das in dem Abhängigkeitsgefühl ausgesagte Sichselbstnichtsogesetzthaben doch als ein „Vollkommenes“ betrachtet werden kann; ebenso kann ein Freiheitsgefühl niederdrückend sein, wenn in der Art und Weise der in diesen Elementen des Bewußtseins sich zeigenden Selbsttätigkeit etwas Nachteiliges enthalten ist, oder aber auch, wenn der Moment der Empfänglichkeit, auf den das betreffende Tun ursprünglich zurückging, eine niederdrückende Empfindung in dem betreffenden Subjekt auslöste (Gl.L. § 4, 2). Mit diesem Tatbestand, daß mit jedem Gefühl der Abhängigkeit, das ja für die Religion speziell in Betracht kommt, der Gegensatz von trüben und freudigen Gefühlen verbunden sein kann, stimmt der schon vorher festgestellte Umstand überein, daß jedem Antrieb zur Frömmigkeit — und in dem „Antrieb“ liegt ja das Wesen der Frömmigkeit — eine Bestimmtheit des Selbstbewußtseins zugrunde liegt, die entweder Lust oder Unlust ist, und daß an diesem Gegensatz von Lust und Unlust ein Antrieb des menschlichen Gemütes von dem andern am reinsten unterschieden werden kann.

4. Das Verhältnis des Abhängigkeitsgefühls zu den Bewußtseinsstufen.

Aus der Feststellung, daß auch das religiöse Bewußtsein an dem Gegensatz von Lust und Unlust teil hat, ergibt sich bereits, daß das Abhängigkeitsgefühl auch als konkrete Erscheinung in die Stufenfolge des menschlichen Bewußtseins eingeordnet ist. Zugleich läßt sich aus der Art, wie diese Einordnung im einzelnen erfolgt, ein Schluß ziehen für die Entscheidung der Frage, inwieweit Schl.

den metaphysischen Charakter des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls gewahrt hat. Wir sehen nämlich, daß dieses nie rein einen Moment füllt. Es ist zwar ein „wesentliches Lebenselement", aber gleichsam hinter der Erscheinung liegend. Diese seine Doppelart, nämlich daß es einerseits ein in allen menschlichen Seelen gleiches apriori alles wirklichen Lebens ist, daß es aber zugleich in die spezifischen Formen des Individuallebens hineingeht und durch Teilnahme daran erst wirklich wird, muß verstanden werden im Zusammenhang der menschlichen Bewußtseinsstufen überhaupt, wie sie zum Abhängigkeitsgefühl heraufführen und sich bei dessen Beschreibung noch einmal als Stufen der Religion wiederholen.

In der Nachschrift der Psychologie von 1830 (Ps. 212) ist diese Stufenfolge folgendermaßen dargestellt: Im religiösen Gefühl ist ein Zusammenfassen des Naturgefühls und des geselligen Gefühls (d. i. des Gattungsbewußtseins) gesetzt, wobei sich diese beiden Bestandteile des Bewußtseins so verhalten, daß die natürliche Richtung auf Aufhebung des Gegensatzes von Bewußtsein und gegebenem Sein gerichtet ist und damit auf der subjektiven Seite des Bewußtseins die Identität anstrebt, während andrerseits das Gattungsbewußtsein darauf aus ist, den Gegensatz zwischen Gattung und einzelnem Subjekt, der darin enthalten ist, verschwinden zu lassen. Darin zeigt sich, daß frühere Stufen des Bewußtseins in dem religiösen Gefühl überwunden werden sollen, daß vor allem die Stufe des Gegensatzes als eine niedrigere im religiösen Bewußtsein empfunden werden muß. Andererseits ist aber auch in jener Entwickelung von der Stufe des Gegensatzes zu der des religiösen Gefühls aufgezeigt, daß eine Kontinuität in verschiedenen Stufen existiert, mit Schl.s Worten: „daß das Religionsgefühl auch das ist, wozu es von jeder anderen Gestaltung des Selbstbewußtseins aus einen unmittelbaren Uebergang gibt durch die reine Einkehr des Subjektes in sich selbst (Ps. 213)." In jeder anderen Gestaltung des Selbstbewußtseins ist ein Gegensatz enthalten, indem immer ein Aeußeres das Veranlassende ist; im Religionsbewußtsein findet sich eine Richtung, die auf die Aufhebung jenes Gegensatzes aus ist. Das obengenannte In-sich-selbst-einkehren des Subjektes ist nichts anderes als das Sich-bewußt-werden der Richtung auf die Aufhebung des Gegensatzes, obwohl derselbe in dem sich seiner so bewußt werdenden Gefühl noch immer enthalten ist. Im Religionsgefühl ist also unmittelbar ein Doppeltes von Stufen gesetzt, nämlich das im religiösen Gefühl verlassene gegensätzliche Empfinden des natürlichen Selbstbewußtseins und andererseits das im religiösen Gefühl gesetzte und schon in dem gegensätzlichen Selbstbewußtsein erstrebte identische Bewußtsein. Die andere Seite der Sache, daß in der Stufenfolge

ein unmittelbarer Uebergang stattfindet, ist im Gegensatz zu der sicheren Feststellung der Aufeinanderfolge etwas Postuliertes, weil die Kontinuität des Selbstbewußtseins weder empirisch gegeben ist noch sich logisch nachweisen läßt, sondern durch die tägliche Reproduktion der Elemente wieder erreicht werden muß. Mit der Entwicklung, die auf der Stufe des Religionsgefühls enthalten ist, steht es ganz ebenso, d. h. die Continuität des Religionsgefühls ist gleichfalls nur ein Postulat, das von der Grundtatsache des metaphysischen Ich aus gestellt wird. Zusammengefaßt wird die soeben beschriebene Entwickelung von der gegensätzlichen Stufe des Bewußtseins zu der religiösen in einem Satze, der die der gegensätzlichen Stufe noch vorangehende chaotische Stufe des Bewußtseins mit hinzunimmt (Ps. 214): „Zuerst erscheint uns die Rezeptivität unter der Form der Seele eines einzelnen Leibes rein an diesen gebunden und nur durch die organischen Funktionen erweckbar, aber sowie wir weitergehen, ist jede neue Gestaltung des Selbstbewußtseins ein erweitertes Sich-selbst-finden des Geistes, bis wir auf den Punkt kommen, wo es sich selbst jenseits des Endlichen findet in dem Unendlichen.“ Uebrigens zeigt sich hier, daß nicht nur die dem religiösen Gefühl unmittelbar vorangehende Stufe des gegensätzlichen Selbstbewußtseins mit in der Entwickelung des religiösen Selbstbewußtseins gefühlt wird, sondern daß auch die erste Bewußtseinsstufe, die des verworrenen Selbstbewußtseins, als die unterste, von dem religiösen Gefühl wenigstens noch konstatiert wird, wobei freilich der Gegensatz etwas ist, was noch an dem religiösen Gefühl Anteil haben kann, die dem vorausgehende Stufe aber an der Stufe des religiösen Bewußtseins nicht mehr beteiligt ist. Schl. sagt zu diesem Punkte: „Ist diese Richtung des Selbstbewußtseins (d. h. die religiöse) einmal erwacht, so erscheint nun auch alles andere dieser nicht nur untergeordnet, sondern auch umso weiter davon entfernt, je mehr es in den Gegensatz verstrickt ist, und am allerweitesten in jenen Anfängen, wo der Gegensatz selbst noch unentwickelt ist.“ Nur nebenbei sei erwähnt, daß das Problem hier nicht gelöst ist, wie das Verhältnis des Gegensatzes zur Identität, die sich im religiösen Bewußtsein ausspricht, zu denken ist, d. h. ob der größtmögliche Gegensatz im Bewußtsein ihr Oppositum ist, oder aber der allergeringste Gegensatz, wie er sich aus der chaotischen Stufe loslöst.

In der Psychologie von 1833/34 wird im Anschluß an die Unterscheidung der höheren und höchsten Stufe des Selbstbewußtseins, d. h. der gegensätzlichen und der identischen, die Frage besprochen, inwiefern das schon vorher behauptete Zusammensein der verschiedenen Stufen auf der höchsten Stufe des Selbstbewußt-

seins denkbar ist (Ps. 547). In Parallele nämlich zu der Tatsache, daß das objektiv Absolute in unserem Bewußtsein nie allein vorkommt, sondern immer nur zusammen mit einem andern, sei es nun Welt, Sein, Wissen oder Selbst, wird auch von der absoluten Stufe des Bewußtseins, d. h. von dem subjektiven Gottesbewußtsein, ausgesagt, daß man es niemals allein hat, sondern immer nur mit anderm zusammen. Wenn diese Tatsache schon durch die Theorie vom Bewußtsein gegeben ist, nach welcher kein Moment des menschlichen Lebens ganz durch einen einzigen Faktor erfüllt sein kann, sondern dieser immer nur im Maximum darin enthalten ist, so kommt zur Begründung des erwähnten Umstandes noch hinzu, daß das Absolute seinem Wesen nach im Menschlichen nicht erscheinen kann, resp. daß das menschliche Wissen auch auf seiner höchsten Stufe nicht das höchste Wissen erreicht, oder, noch anders ausgedrückt, daß das Sein Gottes nie voll vom Menschen erfaßt werden kann. Ein Mit-enthalten-sein der gegensätzlichen Stufen des Bewußtseins im absoluten Selbstbewußtsein oder religiösen Gefühl ist hier mit starken Argumenten der eigenen Philosophie Schl.s begründet und damit das Problem aufgeworfen, inwiefern im religiösen Bewußtsein die Gegensätze der gegensätzlichen Stufen des Bewußtseins mitgesetzt sein können.

Diese Teilnahme des religiösen Gefühls an den Gegensätzen des gegensätzlichen Bewußtseins erstreckt sich vor allem auf den schon erwähnten Gegensatz von Lust und Unlust, der in der Gl.L. als ein „Antrieb“ für die religiöse Tätigkeit des Menschen hingestellt wird (Gl.L. § 3, 4). In dem Paragraph-Satz 5 der Gl.L. wird gesagt, daß die Religion als die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseins in ihrem wirklichen Vorkommen von der niederen niemals getrennt ist und durch die Verbindung mit derselben zu einer Einheit des Moments Anteil bekommt an dem Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen. Während das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl selbst keinen Grund zur Veränderung in sich trägt, weil die Ursache des Abhängigkeitsgefühls sich immer gleichbleibt, bekommt es seine Bestimmtheit durch den Anteil an der mittleren Stufe des Selbstbewußtseins, auf der durch das Hervortreten der Gegensätze die Verschiedenheiten der Wirklichkeit möglich sind. Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl ist also, damit überhaupt ein Merkmal des Moments festgestellt werden kann, stets mit der zweiten Stufe verbunden; an und für sich ist es eine metaphysische Setzung, die als Identität in der Wirklichkeit nie rein erscheinen kann. Es wird geradezu in der Gl.L. (Gl.L. § 5, 3) ausgeführt, daß die mittlere Stufe unverringert fortwähren muß, „selbst wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwickelung er-

langt hat". Dagegen tritt eine Veränderung mit der mittleren Stufe insofern ein, als die erste Stufe, d. h. die tierähnliche, aus ihr verschwunden sein muß, wenn die mittlere Anteil an der höchsten Stufe erhalten soll. Ausdrücklich ist dabei erwähnt, daß das Zugleich-gesetzt-sein der mittleren und höchsten Stufe nicht als ein „Verschmelzen beider" gedacht wird, sondern als ein „Bezogensein beider aufeinander". Von der Psychologie von 1818 an, in der ja zuerst die Bewußtseinsstufen ernstlich ins Auge gefaßt sind, ist die Teilnahme des religiösen Gefühls an den gegensätzlichen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseins in steigendem Maße geschildert. Schon 1818 heißt es (Ps. 461) von dem geselligen Bewußtsein, das im religiösen Grundgefühl vorliegt: es „wird in diesem alle bloß persönliche Lust und Unlust aufgehoben, aber es entsteht eine höhere Persönlichkeit und es ist also auch dem Gegensatz von Lust und Unlust unterworfen."

Durch die Teilnahme des religiösen Gefühls an der gegensätzlichen Stufe des Bewußtseins ergibt sich die Möglichkeit, in jenem höchsten absoluten Bewußtsein, das an sich infolge seiner Unveränderlichkeit keine Teilungsmöglichkeit enthält, doch verschiedene Stufen zu unterscheiden. In der Psychologie von 1818 ist im Gegensatz zu den andern Vorlesungen über Psychologie diese Stufenfolge des religiösen Bewußtseins, die dann in der ersten Ausgabe der Gl.L. ausführlich begründet wird, bereits näher ausgeführt. Im Anschluß an die Entwickelung des geselligen Bewußtseins nämlich, das in der Psychologie von 1818 ja noch als die eigentliche Grundlage des religiösen Bewußtseins aufgefaßt wird, wird die Abstufung derartig vorgenommen, daß zunächst parallel einer „fast tierischen Geselligkeit" der Fetischismus hingestellt wird, d. h. eine „verworrene Verwechselung des einzelnen mit der absoluten Einheit" (Ps. 460). Parallel der zweiten Stufe, oder wie Schl. hier im Anschluß an den Neikos der griechischen Philosophie sagt: „parallel dem Streit", zeigt sich der Polytheismus, d. h. eine Stufe, wo die Gottheit noch infolge der nicht verständlich gewordenen Relationen im Begriff und Gefühl derselben gespalten wird und die Idee der Gottheit sich noch nicht rein entwickeln kann, weil das Streben zu einer völligen inneren Harmonie fehlt. Im Gegensatz zu dem Druck der Psychologie von 1818, in dem dieser Zustand noch zu der ersten Stufe gerechnet wird, muß ausdrücklich festgestellt werden, daß die Stufe des Streites in der Psychologie von 1818 als die zweite verstanden werden muß und daß das in der dort sogenannten zweiten Stufe ausgesprochene Menschheitssuchen, das doch zugleich ein Gottheitssuchen ist, bereits die dritte Stufe des religiösen Bewußtseins darstellt. Ein Vergleich mit dem Manuskript der Vor-

lesung Schls. selbst wird wahrscheinlich erweisen können, daß die Zahl „2“ nicht erst bei der Stufe des Menschkeitsuchen steht, sondern schon bei der Stufe des Streites bzw. der gegensätzlichen, und daß bereits die höchste Stufe bei dem Menschheitsuchen beginnt, das, wie oben gezeigt wurde, in der Psychologie von 1818 mit dem Gottheitsuchen gleichgesetzt wird. Die Sätze, die die dritte, d. i. höchste Stufe der Religion zum Ausdruck bringen, sind also die folgenden (Ps. 461): „Daß schon das Wesen des Menschensuchens ein Gottheitsuchen ist, zeigt sich in der allgemeinen Ansicht (gemeines Leben!), pietas geht auf Gottheit und auf Vaterland und Eltern, und der Frömmigkeit am meisten zuwider ist hybris d. h. Erhebung des einzelnen, sei es über die Macht der Natur oder sei es über eine bestimmte Sphäre des erhöhten Bewußtseins. (Nun ist das „3.“ zu streichen, das schon am Beginn des vorigen Satzes stehen muß!) Unserer Ansicht nach muß das Gottheitwollen und das allen Gegensatz von Lust und Unlust Aufhebenwollen Eines sein, und das zeigt sich auch. Indem das gesellige Bewußtsein entsteht, wird in diesem alle persönliche Lust und Unlust aufgehoben, aber es entsteht eine höhere Persönlichkeit und es ist also auch dem Gegensatz von Lust und Unlust unterworfen.“ Mit der letzteren Aussage, daß auch die höhere Persönlichkeit, d. h. die religiöse, dem Gegensatz von Lust und Unlust unterworfen ist, ist wiederum der Punkt erreicht, der in Uebereinstimmung mit der späteren Psychologie schon 1818 festliegt, daß das religiöse Gefühl an den Gegensätzen der vorhergehenden Stufen Anteil hat, nur daß dort „das Verschwinden aller Lust und Unlust in der Unterwerfung unter die absolute Lebenseinheit“ im Anschluß an die mystische Ueberschwenglichkeit der ursprünglichen religiösen Auffassung noch mehr hervorgehoben ist. Daher wird auch das religiöse Gefühl, der Psychologie von 1818 zufolge, nicht an und für sich in Lust und Unlust gespalten, sondern nur „sofern eine Reflektion entsteht über Annäherung oder Entfernung von dem gänzlichen Uebergehen aller Gefühle in das religiöse.“ Also nicht das subjektive Bewußtsein, in dem doch die Religion beschlossen ist, sondern — im Widerspruch zu der späteren Psychologie — das in der Reflektion ausgedrückte objektive Bewußtsein kann erst den Gegensatz von Lust und Unlust enthalten. Das widerspricht natürlich auf das schärfste den späteren Aufstellungen der Psychologie sowohl wie der Gl.L., nach denen das religiöse Bewußtsein als solches nie rein vorkommt und also das subjektive Bewußtsein, nicht nur das objektive Bewußtsein resp. die Reflektion über das subjektive Bewußtsein, an dem Gegensatz von Lust und Unlust, also der gegensätzlichen Stufe des Bewußtseins, Anteil hat. Die Tatsache, daß

das Absolute vom Menschen nicht aufgefaßt werden kann, oder anders ausgedrückt: daß die Menschen „ganz und gar aus dem Gebiete des Gegensatzes nicht kommen", ist in der Psychologie von 1818 noch so erklärt, daß das gegenständliche Bewußtsein sich zu mächtig in die Stufen des subjektiven Bewußtseins hineinmischt, während später auch das subjektive Bewußtsein als solches bis hin zu seiner höchsten Stufe, dem religiösen Gefühl, die Mängel dieser Welt an sich trägt.

Die Stufen der Religion, die 1818 auf diese Weise beschrieben wurden, finden in der Gl.L. entsprechend der veränderten Psychologie die folgende Modifikation: (Gl.L. § 5, 1). Die Stufe, auf der das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl möglich ist, hat unter sich eine andere Stufe, auf der nur ein teilweises Abhängigkeitsgefühl und ein teilweises Freiheitsgefühl denkbar ist. Aber auch wenn vom Abhängigkeitsgefühl aus diese beiden Stufen ganz nach dem Merkmal der Abhängigkeit angesehen werden, so ist es doch möglich, von da aus auch noch auf Grund eines Schlusses einen Schritt weiter zu gehen, nämlich eine Stufe ins Auge zu fassen, auf der auch ein teilweises Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl noch nicht möglich ist. Auf diese Weise kommt Schl. auch in der Gl.L. auf die animalische Stufe des Lebens zu sprechen, auf der das Geistige noch ganz zurückgedrängt ist und der Zustand dem vorgestellten tierischen Bewußtseinsstande sehr verwandt gedacht werden muß. Die Art und Weise, wie Schl. nun zwecks einer Darstellung der höheren Stufe die unterste, nämlich die tierische, darstellt, ist im Gegensatze zu den Vorlesungen über Psychologie in der Terminologie der „Reden" ausgeführt, was sich vor allem in dem Gebrauch der beiden Termini Gefühl und Anschauung zeigt. Während in der Psychologie das Gegensätzliche der mittleren Stufe bzw. das Noch-nicht-gegensätzliche der untersten Stufe entweder allgemein an Gegensätzen des psychischen Lebens überhaupt oder aber an dem Hauptgegensatze des menschlichen Lebens, dem von Rezeptivität und Spontaneität bzw. mehr aufnehmenden und mehr ausströmenden Tätigkeiten, oder endlich an der Haupteinteilung des Bewußtseins in subjektives und objektives, aufgezeigt war, wird in der vorliegenden Untersuchung der Gl.L. als unterste Stufe ein Bewußtsein von der Art angenommen, „daß das Gegenständliche und das In-sich-zurückgehende, oder Gefühl und Anschauung, nicht gehörig auseinander treten, sondern noch unentwickelt ineinander verworren sind". Das gegenständliche Bewußtsein, das hier genannt ist, entspricht durchaus dem objektiven und das in-sich-zurückgehende ist eine Abwandlung des subjektiven Bewußtseins nach dem Einteilungsschema des In-sich-bleibens hin. Aber die Gleichsetzung dieses

Gegensatzpaares mit Gefühl und Anschauung ist angesichts der gleichzeitigen Psychologie völlig willkürlich und läßt sich überhaupt nur unter der Annahme verstehen, daß diese beiden Termini in umgekehrter Reihenfolge, als sie dastehen, mit dem zuerst erwähnten objektiven und subjektiven Bewußtsein gleichgesetzt werden sollen. Diesem Zustande der Tiere, dem sich das Bewußtsein der Kinder noch nähert, folgt ein anderer Zustand, in dem Gefühl und Anschauung sich klar voneinander sondern und so die ganze Fülle des sinnlichen Menschenlebens konstituieren, wobei nur in den Momenten des Traumes jene Verworrenheit als erste Stufe übrig bleibt. Auf dieser höheren Stufe hebt sich auf der Seite des objektiven Bewußtseins das, was von den Wahrnehmungen ausgeht, immer mehr heraus, während auf der Seite des subjektiven Bewußtseins „alle aus den Beziehungen mit der Natur und dem Menschen sich entwickelnden Bestimmtheiten des Selbstbewußtseins“ zur Bedeutung gelangen. In allen Gefühlen nun, die auf dieser Stufe des Selbstbewußtseins vorkommen, ist, wie schon die Hervorhebung jener Beziehungen zu der Natur zeigte, ein Gebiet der Wechselwirkung anerkannt, in welchem das Gefühl abwechselnd sich mehr abhängig und mehr frei darstellt. Davon unterscheidet sich auf das allerbestimmteste das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl. Im schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl nämlich wird zwar auch in der Form des Selbstbewußtseins diese Empfindung zum Ausdruck gebracht, aber nicht als etwas Wechselndes eines bestimmten einzelnen, sondern nur als ein Zustand des allgemeinen endlichen Seins überhaupt, in dem sich der einzelne keinem andern einzelnen entgegensetzt, sondern vielmehr aller Gegensatz zwischen dem Selbst und dem Außen aufgehoben ist. Die Zusammenfassung von Selbst und Welt in dem übergeordneten Begriff einer Einheit des Lebens findet sich also auch in diesem Satze und begründet die Möglichkeit der Annahme, daß entgegen dem Zustande der Wechselwirkung auf der mittleren Stufe des Bewußtseins hier ein der Gegenwirkung nicht zugängliches schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl gesetzt sein kann. Daher wird es zusammenfassend von Schl. als unbedenklich bezeichnet, „drei Stufen des Selbstbewußtseins zu unterscheiden, die tierartig verworrene, in welcher Gegensatz noch nicht hervorgerufen werden kann, als die niedrigste, das sinnliche Selbstbewußtsein, welches ganz und gar auf diesem Gegensatze beruht als die mittlere, und das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl, in welchem dieser Gegensatz wieder verschwindet, und alles, dem sich das Subjekt auf der mittleren Stufe entgegensetzte, als mit ihm identisch zusammengefaßt wird, als die höchste“.

Zweifellos sind die Aeußerungen der Gl.L. über das schlecht-

hinnige Abhängigkeitsgefühl weitergehend als die der Psychologie. Nach der Gl.L. möchte es so scheinen, als könnte ein reines Abhängigkeitsgefühl im Bewußtsein vorkommen. Demgegenüber bedarf es kaum noch der ausdrücklichen Feststellung, daß, da der Gegensatz im menschlichen Leben nie verschwindet, auch in keinem Moment ein wirklich reines schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl erscheinen kann. Schl. hat im ersten Sendschreiben an Lücke klar gesagt, daß die Darstellung der Frömmigkeit in der Dogmatik eine Abstraktion ist. Nie geht die mittlere Stufe in der höchsten ganz verloren; immer muß durch jene Stufe eine Beziehung des Bewußtseins auf das Außen bestehen bleiben. Schon in der Gl.L. von 1820/21 ist gesagt: „Wie sich denn auch tatsächlich niemand eines schlechthin allgemeinen Abhängigkeitsgefühls bewußt ist, sondern immer nur eines auf einen bestimmten Zustand bezogenen“ (I, 43). Also muß die Teilnahme des religiösen Gefühls an den Bewußtseinsstufen dazu dienen, für die Wirklichkeit von seiner begrifflichen Fassung zu subtrahieren.

5. Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein.

Zur Zeit der spekulativen Philosophie gab es viele Philosophen und Theologen, die sich nicht denken konnten, daß Schl. in seiner theologischen Entwickelung, entgegen dem Rationalismus wirklich den Weg vom Gefühl zum Verstand, von der Erscheinung zum Begriff gegangen sein sollte. Seitdem ist diese Meinung oft vertreten worden. So behauptet z. B. Weißenborn[1]), daß Schl. von seiner Gottesidee aus zum schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl gekommen sei. Wenn es einen Grund gibt, der sich dafür aus Schl.s Darstellung des Religionsbegriffs anführen läßt, so ist es der, daß das Absolute der Gottheit auch ein absolutes Gefühl als Religion hervorgebracht zu haben scheint. Im übrigen ergeben jedoch Psychologie und Dogmatik bei Schl. das umgekehrte Bild, wie ja auch in den „Reden“ sich das Wort „Gott“ erst allmählich einstellt. Das Gottesbewußtsein wächst aus dem Abhängigkeitsgefühl hervor. Schon in den „Reden“ ist in der „Anschauung“ immer ein Objekt enthalten, das angeschaut wird, sei es nun das Universum, oder von der zweiten Ausgabe an öfter die „Gottheit“. Je mehr dann „Gott“ für das tatsächlich Anschaubare eintrat, desto undeutlicher mußte die Beziehung des Anschauens zu seinem Objekt werden; vollends, als die „Anschauung“ ganz durch das „Gefühl“ verdrängt wurde. „Gott fühlen“ paßt zwar durchaus in den Rahmen der Romantik — man braucht nur an Novalis' „Ich habe Dich empfunden“ zu

1) Georg Weißenborn, Vorlesungen über Schleiermachers Dialektik und Dogmatik. 2 Bände. Leipzig 1847. 49.

erinnern —, aber Schl. war auf religiösem Gebiet doch nicht ganz Romantiker, so daß ihm derartige Zusammenstellungen nicht zusagten. Trotzdem liegt sachlich dieselbe Erscheinung vor: Wie einst in der Anschauung, so ist jetzt Gott als Objekt im Gefühl gesetzt, wie sich ja auch in der zweiten und dritten Ausgabe der „Reden“ die Formel „Gott im Gefühl haben“ findet.

Wenn man nun aber bedenkt, daß weder das „Anschauen“ der „Reden“ noch das „Fühlen“ der späteren Zeit einen Vorgang der Aktivität von seiten des Menschen ausdrücken sollte, sondern im Gegenteil das Ergriffenwerden des Menschen von dem Angeschauten, so ist man nicht erstaunt zu finden, daß mit der fortschreitenden Genauigkeit der begrifflichen Fassung auch der Beziehungspunkt des Gefühls nicht mehr als Objekt bestehen bleibt, sondern als Subjekt, als die Ursache des Abhängigkeitsgefühls. So bleibt zwar das Abhängigkeitsgefühl das prius zum Gottesbewußtsein, Gott selbst aber wird immer deutlicher der Urheber des Abhängigkeitsgefühls. Diese Entwicklung, die sich durch die Vorlesungen über Psychologie hindurch beobachten läßt, wenn auch „das Etwas, worauf das religiöse Gefühl geht“, dort selten erwähnt wird (cf. Ps. 522, 213), findet ihren Abschluß in der Fassung, in der schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl und Gott in der Gl.L. zusammengebracht werden: Gott als das „Woher“ des Abhängigkeitsgefühls. In dieser Beziehung liegt klar zutage, daß Gott „die hervorbringende Kraft in den frommen Erregungen“ ist (Gl.L. 1. Ausg. I, 37, cf. § 4, 4). Oder, wie es dort heißt: „Das schechthinnige Abhängigkeitsgefühl weist auf die schlechthinnige Ursächlichkeit zurück.“

Es verhalten sich also in der Gl.L. Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein so zueinander, daß das im Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet wird. In dieser Bezeichnung des Verhältnisses von Abhängigkeitsgefühl und Gott liegt zugleich eine Erklärung des Gemeinsamen von Abhängigkeit und Empfänglichkeit. Das Gemeinsame beider liegt nämlich darin, daß sowohl für das Abhängigkeitsgefühl wie für die Empfänglichkeit das Woher in Gott liegt: Gott ist ja nicht nicht nur „das Woher des Abhängigkeitsgefühls“, sondern auch „das Woher unseres Daseins“ (Gl.L. 3, 2). Im Abhängigkeitsgefühl wird die Wirkung Gottes als Bestimmtheit des Selbstbewußtseins aufgenommen, in der Empfänglichkeit dagegen wird eine Seite des Lebens, zu der Gott irgend eine Beziehung hat, dargestellt. Dieses enge Verhältnis von Abhängigkeit und Empfänglichkeit kommt auch in ähnlichen Zusammenstellungen zum Ausdruck, wie z. B. der, daß „das christ-

lich-fromme Selbstbewußtsein“ mit der „inneren Erfahrung des Christen“ gleichgesetzt wird (Gl.L. § 64, 1).

Ausdrücklich wird jedoch dabei abgelehnt eine direkte Beziehung des Abhängigkeitsgefühls zu dem Gottesgedanken des gegenständlichen Bewußtseins. Es muß zwar zugegeben werden, daß sich gewisse Aeußerungen Schl.s so zusammenstellen lassen, daß sie einen Weg ergeben, der von völliger Ablehnung jeder Vorstellung, speziell jeder Gottesvorstellung, in der Religion zu einer Anerkennung ihrer Notwendigkeit führt. Während in den „Reden“ von 1799 gesagt ist, es komme nicht darauf an, ob der Fromme eine Gottesvorstellung habe, wird 1806 gesagt, es komme nicht darauf an, welche Gottesvorstellung er habe; und gar in der 2. Ausgabe der Gl.L. wird behauptet: „Das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl wird nur ein klares Selbstbewußtsein, indem es zugleich diese Vorstellung wird“ (Gl.L. § 3, 3). Aber zur Erläuterung dieser hier behaupteten Klärung des Selbstbewußtseins vergleiche man, was Schl. im ersten Sendschreiben an Lücke über das Verhältnis zwischen dem höheren Selbstbewußtsein, von dem er in der Gl.L. ausgehe, und dem ursprünglichen Gottesgedanken, dem er darin zugebe, schreibt (W. I, 2, S. 648): Aber eine Dogmatik „ist ja sowohl nach Form als nach Inhalt ganz und gar bedingt durch die Voraussetzung, daß der in ihr zu entwickelnde Gottesgedanke nicht ursprünglich sei, sondern nur geworden in der Reflexion über jenes höhere Selbstbewußtsein. Und daß ich den ursprünglichen Gottesgedanken, von dem dort immer nur problematisch die Rede sein konnte, wenn ich mein Gebiet nicht überschreiten wollte, auf jeden Fall in das Gebiet der Spekulation verweisen würde, das glaube ich doch auch deutlich genug gesagt zu haben.“ Wie diese Abweisung des spekulativen Gottesbegriffs aus den konstitutiven Elementen des Abhängigkeitsgefühls zu verstehen ist, wie also das in der Gl.L. mit Gott identifizierte Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls aufzufassen ist, geht aus einer der von Thönes veröffentlichten Anmerkungen zum ersten Teil der Gl.L. hervor (S. 7): „Dieses andere (das Woher) wird jedoch in dem unmittelbaren Selbstbewußtsein, mit dem wir es hier zu tun haben, nichtgegenständlich vorgestellt.“ Die Identifikation von Religion und Frömmigkeit, anders ausgedrückt, der rein zuständliche Charakter der Religion und die bewußte Lokalisierung derselben im Gefühl, ist durch diese zuständliche Fassung des religiösen Gottesbewußtseins zum deutlichsten Ausdruck gebracht, so daß schon die von D. F. Strauß versuchte Gleichsetzung des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls mit Spinozas „concomitans idea Dei“ als nicht „zuständlich“ genug abgewiesen werden muß.

Die Identifizierung des religiösen Gottesbewußtseins mit dem rein zuständlich aufgefaßten religiösen Gefühl, wie dies in dem Paragraph-Satz 4 der Gl.L. in der Gleichsetzung der Begriffe „schlechthin abhängig" und „in Beziehung auf Gott" durchgeführt ist, ist in den Vorlesungen über Psychologie in derselben Weise zu finden. In der Psychologie von 1818 heißt es inbezug auf die absolute Einheit, auf die das Abhängigkeitsgefühl bezogen ist (Ps. 461): „Nur bleibt dieses immer der Anknüpfungspunkt, daß wenn sich die Idee der Gottheit aus der Idee der Welt auf dem Gebiet des objektiven Denkens entwickelt, dieses garnicht die religiöse Genesis ist, sondern daß hier das Gefühl das Primitive ist und der Gedanke erst aus der Reflexion entsteht, sowie auch das Gefühl, welches die Idee der Welt begleitet, nicht das religiöse ist sondern ein anderes." In der Psychologie von 1830 (Ps. 522) wird das religiöse Gefühl als „eine unmittelbare Richtung auf das Unendliche" beschrieben und zugleich dabei die Unmöglichkeit der Reaktion auf dieses ausgesprochen, worin gleichfalls der in der mündlichen Vorlesung näher ausgeführte Gegensatz zu der in der Form von Wechselwirkung erfolgenden spekulativen Erfassung Gottes gesetzt ist. Infolgedessen wird auch in jenen Notizen nicht eine begriffliche Fassung Gottes durch das religiöse Gefühl angenommen, sondern: „die Bezeichnung des Etwas, worauf dieses geht, wird immer eine symbolische sein." Und schließlich in den Notizen der Psychologie von 1834 wird im Anschluß an die Erklärung des Religiösen gesagt (Ps. 547): „Wenn man dahin gekommen ist, so wird auch das Transzendente gefordert." Also ein unendliches und überweltliches Woher ist irgendwie in dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl mitgesetzt, wodurch dieses Woher des Abhängigkeitsgefühls in Parallele zu dem „objektiven Absoluten" tritt. Uebrigens ist gerade in den Notizen von 1834 der Ausdruck „Abhängigkeitsgefühl" mit „Gottesbewußtsein" beliebig vertauscht.

In der Gl.L. (Gl.L. § 4, 4) wird „schlechthinnige Abhängigkeit" und „Beziehung mit Gott" ausdrücklich wieder gleichgesetzt und in dem oben bereits erwähnten Sinne erklärt, daß „das in diesem Selbstbewußtsein mitgesetzte Woher unseres empfänglichen und selbsttätigen Daseins durch den Ausdruck Gott bezeichnet werden soll und dieses für uns die wahrhafte ursprüngliche Bedeutung desselben ist." Weiter wird dann zur Beschreibung des Woher festgestellt, daß nicht die Welt in dem Sinne der Gesamtheit des zeitlichen Seins dadurch beschrieben werden soll — worin also eine Richtigstellung des Religionsbegriffs der „Reden" liegt — und noch weniger ein einzelner Teil der Welt darunter verstanden wird. Also die Gleichsetzung des Woher mit Gott hat ihre engste Be-

ziehung zu dem „schlechthinnig“, in dem eine Einwirkung der Welt oder eines einzelnen Teiles derselben ausgeschlossen war, weil dann immer noch eine Gegenwirkung möglich gewesen wäre. Daneben wird auch in der Gl.L. die spekulative Fassung des Woher abgelehnt, indem gesagt wird: „Nächst dem ist zu bemerken, daß unser Satz der Meinung entgegentreten will, als ob dieses Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sei.“ Die Vorstellung also, die bereits in dem Wort „Gott“ vorliegt, ist schon nicht mehr das Woher des Abhängigkeitsgefühls, sondern ein Aussprechen desselben und als solches eine Reflexion über dasselbe, wenn auch die unmittelbarste, die sich denken läßt; jedenfalls ist das Abhängigkeitsgefühl selbst sowohl von dem in der Sprache wie im Denken vorhandenen Gottesbegriff völlig unabhängig.

Aus der Gleichsetzung von Gottesbewußtsein und schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl folgt, daß das in der mittleren Stufe des Selbstbewußtseins hervortretende Weltbewußtsein in der Zeit der Gl.L. bereits nicht mehr mit dem Gottesbewußtsein identifiziert werden kann und infolgedessen mit ihm irgendwie in Gegensatz treten muß. Solche Ausdrücke, wie die Erklärung des Gefühls bei Steffens (cf. Gl.L. § 3, 2 Anmerkung) als „die unmittelbare Gegenwart des ganzen ungeteilten Daseins“, bringen also, soweit Schl. sich damit identifiziert, eine frühere Auffassung des Zusammenhangs von Welt und Gott zum Ausdruck. Schon in der Psychologie von 1818 wurde auf der spekulativen Seite des Bewußtseins der Gottesbegriff von dem Weltbegriff energisch entfernt, wie aus dem Satze hervorgeht (Ps. 452): „Dagegen wird sich zeigen, daß die Idee der Gottheit ebenso sehr auf der Seite des Gefühls steht, wie die Idee der Welt auf der Seite der Wahrnehmung.“ Ebenso wird in der bereits angeführten Erklärung des religiösen Gefühls, wonach sich ein Bestreben entwickelt, auch zwischen sich und der Natur ein gemeinsames Bewußtsein zu stiften, Selbstbewußtsein und Naturbewußtsein unterschieden und beides zusammen dem Bewußtsein der absoluten Einheit alles Lebens, d. h. der Gottheit, gleichgesetzt; und erst durch die Beziehung aller Lebenszustände auf jene absolute Einheit kommt der spezifische Charakter des religiösen Gefühls zustande. Inwieweit in den späteren Vorlesungen über Psychologie das Naturbewußtsein in die Nähe des Gottesbewußtseins tritt, aber doch von diesem scharf unterschieden wird, ist bei der Entwicklung des Begriffs des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls bereits durch die Stufenfolge von Naturgefühl zum Aesthetischen und weiter durch das Erhabene zu dem der Andacht zur Sprache gekommen und braucht hier nur dahin zusammengefaßt zu werden,

daß das Gottesbewußtsein immer mit Naturbewußtsein verbunden erscheint, daß aber diese Verbindung nur in dem Sinne stattfindet, wie auch sonst eine Teilnahme der höchsten Bewußtseinsstufe, d. h. eben des religiösen Gefühls oder Gottesbewußtseins, an der mittleren Stufe ausgesagt wird. Wenn an einigen Stellen der Gl.L. bei dem Begriff der Erhaltung, der ja inbezug auf die Tätigkeit Gottes als des Schöpfers der wichtigste ist, Abhängigkeit von Gott und Bedingtheit durch den Naturzusammenhang gleichgesetzt werden, so ist das eine in der Linie der „Reden“ wohl verständliche Versinnlichung des Begriffs, die darauf reduziert werden muß, daß auch in der Bedingtheit durch den Naturzusammenhang das Abhängigkeitsgefühl entstehen und sich äußern kann.

Aus der Identität von Gottesbewußtsein und schlechthinniger Abhängigkeit ergibt sich für die letztere ihr metaphysischer Charakter. Denn da das Bewußtsein ein Sein des betreffenden Gegebenen im Menschen darstellt, so verwirklicht sich durch das Gottesbewußtsein ein Sein Gottes im Menschen und läßt etwas Metaphysisches in das Bewußtsein hineinkommen. Seine gleichzeitige psychologische Begründung hat dieser metaphysische Charakter der Religion in der Tatsache, daß das Gefühl als solches in seiner höchsten Entwicklung sich zu einem identischen Erfassen des Seins erheben kann. Trotzdem muß es, solange es selbst dem Sein angehört, dem Gegensatzschema zufolge, trotz des Aufhebens von Gegensätzen noch selbst wieder innerhalb anderer Gegensätze beharren. Nur als noch im Reich der Gegensätze befindlich wird es wirklich. Weil das abstrakte religiöse Selbstbewußtsein dagegen höchste Gegensätze in sich gebunden enthält, kann dasselbe nie völlig in Wirklichkeit treten und muß einen metaphysischen Charakter an sich tragen. So ist der Ausdruck „schlechthinnig“ bezeichnender als der sprachlich bessere und von dem Religionsbegriff der „Reden“ aus leichter verständliche Ausdruck „allgemein“, der in der ersten Auflage der Gl.L. die Bezeichnung des religiösen Gefühls abgab. Andererseits ist das „absolute Gefühl“, das in den verschiedenen Vorlesungen über Psychologie für Religion steht, in der Terminologie der Philosophie die beste Wiedergabe für den gleichsam überpsychischen Charakter des reinen religiösen Gefühls.

Aus der Feststellung, daß in der wirklichen Psyche des Menschen sich dieses Gefühl nie rein finden kann, daß also die Religion, wie sie dort geschildert wird, in der Wirklichkeit nie vorkommt, kann wohl mit Recht der Schluß gezogen werden, daß in der Gl.L. sowohl wie in der Psychologie nicht einfach die empirische Religion geschildert wird, sondern ein Phänomen, das nur durch metaphysisch-psychologische Konstruktion erreicht werden kann. Dadurch wird

die in Kap. I dieser Untersuchung gewonnene Erkenntnis bestätigt, daß trotz allem die Philosophie die Grundlagen des Religionsbegriffs liefert. Nur durch ihr auf einem metaphysischen Unterbau ruhendes System wird eine Bewußtseinsanalyse möglich, in der ein in der Wirklichkeit nicht erscheinendes religiöses Bewußtsein geschildert wird. Selbstverständlich ist die empirische Religion Schl.s in erster Linie an der Gestaltung des Begriffs der Religion beteiligt, wenn auch nicht mehr in demselben Maße, wie zur Zeit der „Reden". Aber so sicher es ist, daß religiöse Aussagen als solche den Stoff zur dogmatischen Erklärung derselben abgeben, so sicher ist doch auf der andern Seite, daß ein begrifflicher Ausdruck psychischer Erscheinungen nicht ohne psychologischen Unterbau möglich ist. Der Einfluß der Psychologie und durch Vermittlung derselben der metaphysischen Grundlagen der Philosophie Schl.s ist deshalb in dem psychologisch-metaphysischen Begriff des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls aufs deutlichste zu erkennen.

Da sich der metaphysische Charakter, der dem schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl anhaftet, auch aus seiner Identität mit dem Gottesbewußtsein ergibt, folgt von selbst, daß es nicht in derselben Weise wie ein absolutes Abhängigkeitsgefühl auch ein absolutes Freiheitsgefühl geben kann. Denn da ein Freiheitsgefühl Gott gegenüber nicht möglich ist, kann es ein auf das Absolute sich beziehendes, also absolutes Freiheitsgefühl nicht geben. Aber auch aus psychologischen Gründen ist ein absolutes Freiheitsgefühl undenkbar. Da dieses sich nämlich immer nur bei ausschließlicher Einwirkung des Selbst auf einen Gegenstand herausstellen könnte, der Gegenstand aber jederzeit zugleich eine Wirkung auf das Selbst ausübt, so ist ein absolutes Freiheitsgefühl auch bei der höchstgesteigerten Selbsttätigkeit nicht möglich (cf. Gl.L. § 4, 3). Außerdem ergibt sich aber auch aus der Darstellung der höheren Gefühle, wie sie sich in den späteren Vorlesungen über Psychologie findet, daß das Freiheitsgefühl als mit dem Gefühl des ästhetischen Wohlgefallens verknüpft nicht zu derselben Höhe emporsteigt wie das Abhängigkeitsgefühl, das auf der Stufe des Erhabenen andeutungsweise beginnt und sich in dem Gefühl der Andacht bis hin zum religiösen Gefühl hebt. Damit hängt zusammen, daß nur in dem religiösen Gefühl als der höchsten Stufe des subjektiven Bewußtseins die Einheitsfunktion in ihrer vollen Kraft dargestellt ist, wohingegen sich im Freiheitsgefühl eine beschränkte Kraft zu identifizieren äußert. Wenn man freilich davon ausgeht, daß Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl sich als Gegensätze im System gegenüberstehen, so müßte das Freiheitsgefühl auf Grund des Parallelismus der Gegensätze ganz ebenso stehn wie das Ab-

hängigkeitsgefühl, d. h. es müßte sich durch dieselben Stufen verfolgen lassen wie jenes und bis zum schlechthinnigen Freiheitsgefühl erhoben werden können. Aber aus den oben angegebenen psychologischen Gründen wie auf Grund der Tatsache, daß Gott gegenüber nur Abhängigkeit der richtige Ausdruck des Verhältnisses ist, hebt sich das Abhängigkeitsgefühl über die Parallele mit dem Freiheitsgefühl hinaus.

Aus dieser Feststellung ergibt sich noch eins: Wäre das Abhängigkeitsgefühl nur aus der Psychologie Schl.s hervorgewachsen, also in genauer Korrelation zu dem Freiheitsgefühl entstanden, dann würde es nicht anders erscheinen als jenes. Wir haben also hier einen von den Punkten, an denen auch eine Beeinflussung der Psychologie durch die Religion bzw. Dogmatik stattgefunden hat. Erst weil das Abhängigkeitsgefühl Ausdruck der Religion geworden war, mußte es — wovon in der Psychologie von 1818 noch nichts bemerkbar ist — über das Freiheitsgefühl erhoben werden. Man könnte freilich auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß sich das Freiheitsgefühl von seinem korrespondierenden Gliede auf eine höhere Stufe hätte hinaufziehen lassen; dann hätte sich umgekehrt von der Psychologie aus eine bedeutsame Beeinflussung des Religionsbegriffs ergeben. Diese anscheinend utopische Betrachtung ist deshalb nicht gleichgültig, weil Schl. an anderer Stelle auch der Freiheit in der Religion ein Wort redet, natürlich nicht einer Freiheit von Gott, sondern einer in Gott gegründeten, und weil er sonst nicht nur die ästhetische, sondern auch die teleologische Form der Frömmigkeit für das Christentum in Anspruch nimmt. Diese teleologische Seite der Religion ist jedoch, wie A. Ritschl richtig erkannt hat, von Schl. in seinem System nicht ausgebaut worden. Die Möglichkeit, die teleologische Seite im System Schl.s unterzubringen und damit das fromme Tun und die Idee des Reiches Gottes darzustellen, wäre die gewesen, dem Gebiet der Abhängigkeit entsprechend ein Gebiet der Freiheit zu eröffnen. Im Gottesbegriff hätte dem Woher der Abhängigkeit ein Wohin der Freiheit entsprechen können. Auf diese Weise wäre neben der Rezeptivität auch die andere Seite des Lebens, die Spontaneität, zu ihrem Recht gekommen. Wie im übrigen geistigen Leben des Menschen die höchste Entwickelung beider, der Empfänglichkeit und der Selbsttätigkeit, die Höhe des Lebens darstellt, so müßte auch in Schl.s höchstem Lebensprozeß, der Religion, der Gegensatz oder das Miteinander beider vom psychologischen Standpunkt aus das höchste sein. Aber selbstverständlich ist die von den „Reden“ ausgehende Entwickelung des Religionsbegriffs dieser Möglichkeit hinderlich gewesen. Schl.s Psychologie hat nicht vermocht, die An-

sätze der „Reden“ zu überwältigen. Die Gl.L. hat die Teilung des Lebens in Rezeptivität und Spontaneität zurückgestellt und die „Lehrsätze der Religionsphilosophie“, denen zufolge ästhetische und teleologische Frömmigkeit nebeneinander stehen sollen, nicht verwertet. So ist durch systematische Inkonsequenzen dem Religionsbegriff der Gl.L. „die kindliche Passivität“ erhalten geblieben und damit die große Entdeckung der „Reden“ gerettet worden.

Das entgegengesetzte Extrem zu der Annahme, daß ein absolutes Freiheitsgefühl ebenso wie ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl möglich sein müßte, ist die Behauptung, daß die menschliche Freiheit durch das schlechthinnige Abhängigkeitsgefühl aufgehoben würde. Die meisten, die diesen Einwand erheben, verwechseln Freiheitsgefühl mit Freiheit, und wiederum Freiheit mit Selbsttätigkeit. Der allein als sinnvoll anzuerkennende Einwand, daß ein Freiheitsgefühl nicht in der Seele Platz hat, wenn ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl den Moment füllt, wird dadurch beantwortet, daß sich dieses nur als ein metaphysisches Ideal in der menschlichen Seele findet und nie rein hervortritt, so daß selbst für den religiösen Moment die Möglichkeit des Freiheitsgefühls gesichert bleibt. Uebrigens ist die Verschiedenheit der Beziehungspunkte, auf die sich Abhängigkeitsgefühl und Freiheitsgefühl beziehen, eine Gewähr dafür, daß irgendwelche Freiheitsgefühle nicht im geringsten zu irgendwelchen Abhängigkeitsgefühlen in Widerspruch zu treten brauchen, auch wenn die psychologische Konstruktion in jedem Augenblick zu einem auf einen Gegenstand bezogenen Freiheitsgefühl das entsprechende Abhängigkeitsgefühl finden kann und umgekehrt. In der als rein vorgestellten Religion ist das Freiheitsgefühl unmöglich, da in der direkten Beziehung auf Gott nur Abhängigkeit denkbar, d. h. die Möglichkeit jeder Gegenwirkung ausgeschlossen ist; diese Tatsache hätte von Schl. an irgend einer Stelle hervorgehoben werden können. Aber Schl. hat, wie gezeigt wurde, auf die Unterschiede zwischen der reinen Konstruktion des Religionsbegriffs und der empirischen Wirklichkeit nicht viel Gewicht gelegt; so hat er sich mit der Abweisung der Möglichkeit begnügt, daß durch schlechthinnige Abhängigkeit überhaupt menschliche Freiheit aufgehoben würde (W. I, 2, S. 591).

Alle diese Fragen sind psychologischer Natur, weil sie sich mit dem Verhältnis des Abhängigkeitsgefühls zum subjektiven Gottesbewußtsein befassen. Solange nämlich die Bezeichnung des Woher des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls mit „Gott“ eine in Schl.s Sinn religiöse oder „rein symbolische“ bleibt, ist das spekulative Problem des Gottesbegriffs noch nicht aufgerollt. An diesem Punkte aber, d. h. bei der Frage der Identität des Wo-

her des schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühls mit dem spekulativen Gottesbegriff, wird von neuem das Verhältnis von Religion und Spekulation zur Erörterung gestellt. Hier setzt denn auch der Widerspruch gegen Schl. bei den meisten ein. Zumal von dogmatischer Seite wurde sehr bald bestritten, daß zu dem von Schl. als Religion geschilderten Gefühl der christliche Gottesbegriff passe; noch häufiger hat man behauptet, daß zu dem von Schl. geschilderten Abhängigkeitsgefühl auch manches andere Woher sich ergänzen lasse, daß also die Beziehung auf Gott nicht notwendig sei. Und in der Tat ist, wenn wir die diesbezüglichen Vorwürfe der Gegner Schl.s durchgehen, wie z. B. den, daß ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl sich auch auf den Teufel beziehen könnte, von psychologischen Argumenten Schl.s aus meist keine Entgegnung möglich, und infolgedessen inbezug auf das Abhängigkeitsgefühl zu sagen, daß von seinem rein psychologischen Bestande aus das Woher nicht als Gott sich mit Sicherheit ergibt, also auch die Gleichsetzung von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein nur mit Hilfe anderer als religionspsychologischer Gedanken ermöglicht wird. Bretschneiders Einwand (cf. W. I, 2, S. 593), „die absolute Abhängigkeit müsse ebensogut auf Welt bezogen werden können als auf Gott, weil nämlich auch vieles in der Natur keine Gegenwirkung gestatte", kann sich auf den Schl. der „Reden" berufen. Schl. hat zwar später in Psychologie und Gl.L. diesen Standpunkt deutlich korrigiert, andererseits aber es als Dogmatiker abgelehnt, sich mit der Frage zu befassen, wie sich das subjektive Gottesbewußtsein zum spekulativen Gottesbegriff verhalte. Er hat sich zwar bemüht, Bretschneider's Einwand mit psychologischen Gründen zu entkräften, z. B. in einer zu § 32 der Gl.L. beigefügten Randbemerkung (Thönes, a. a. O., zu § 32, 2): „Setze ich mich von der Welt abhängig, so setze ich mich zum Teil von mir selbst abhängig, d. h. zum Teil frei". Auch ist es ein richtiges Argument der Gl.L. (§ 32, 2), daß das durch ein denkbar weites Gattungsbewußtsein erhöhte Abhängigkeitsgefühl die höchste Stufe darstellt, daß also erst die Aufnahme der ganzen Welt in das Selbstbewußtsein und die Beziehung des mit der Welt vereinigten Selbst auf Gott ein schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl ergibt; oder wie die Psychologie (von 1833/34) sagt (Ps. 547): „Aber dieses Mitgefühl kann nur stattfinden, sofern in jedem solchen eine Beziehung ist auf ein anderes außer dieser Gesamtheit." Dabei ist jedoch die „spekulative" Frage nicht gelöst, ob es über die ganze Welt hinaus eine davon unterscheidbare „absolute Einheit" gibt, die „Gott" heißt. Für diese Auffassung hat Schl. gegen die frühere, wonach für „Welt" und „Unisum" „Gott" eingesetzt werden konnte, keine Begründung gegeben.

So gehören die weiteren Fragen, die sich an die Identität von schlechthinnigem Abhängigkeitsgefühl und Gottesbewußtsein anknüpfen, in eine Untersuchung über das Verhältnis von Religion und Weltweisheit, wie sie in einigen Grundzügen zu Beginn dieser Schrift gegeben ist. Dabei werden natürlich immer psychologische Fragen hineinspielen, wie vor allem die, ob der Religionsbegriff nicht weiter zu fassen ist, als Schl. tut. Ist nicht vielleicht die Beschränkung der Religion auf die Frömmigkeit, d. h. auf die subjektive Religiosität, das πρῶτον ψεῦδος?

Andere Folgerungen, die sich aus der Erklärung der Religion als schlechthinnigen Abhängigkeitsgefühl ergeben, wie z. B. die Theorie von der Erwählung oder die Annahme der Unsterblichkeit für alle Menschen, müßten in einer Untersuchung über die dogmatischen Folgen des Religionsbegriffs behandelt werden. Jedenfalls wird sich dabei herausstellen, daß die meisten dogmatischen Sätze nicht einfach als dichterische und rednerische Ausdrücke des Selbstbewußtseins erklärt werden können, sondern nur durch die Annahme, daß die psychologische Begriffsbildung, die auch in dem Religionsbegriff ihre bedeutsame Rolle gespielt hat, zu diesen Folgerungen geführt hat. Es wird also bestätigt werden, daß in jeder Dogmatik, speziell aber bei Schl., in die dogmatischen Sätze ein starker philosophischer Einschlag sich eindrängt, der die Reinheit der Reflexion über die zugrunde liegenden religiösen Aussagen gefährdet.

Lebenslauf.

Friedrich Wilhelm Siegmund-Schultze, geboren am 14. Juni 1885 in Görlitz als Sohn des Kgl. Superintendenten und Pastor primarius, jetzt Geheimen Konsistorialrats D. F. Siegmund-Schultze daselbst, besuchte das Gymnasium in Görlitz, das Elisabeth-Gymnasium in Breslau und das Kloster Unser Lieben Frauen in Magdeburg, studierte von Ostern 1903 ab in Tübingen, Breslau, Marburg und Halle, sowie nach bestandenem ersten Examen und einjähriger Hauslehrerzeit in Berlin, vom 1. Januar 1908 ab Mitglied des Domkandidatenstifts, 1908 und 1909 studienhalber in England und geschäftsführender Sekretär des Besuchsaustausches deutscher und britischer Kirchen, vom 1. April 1909 ab zugleich Adjunkt am Domstift und Leiter des Studentenkonvikts (von dort aus zweites Examen), im Frühjahr 1910 zum Pastor an der Friedenskirche in Sanssouci berufen, seit Herbst 1911 Leiter der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost. Seine Schleiermacherstudien fallen hauptsächlich in die Jahre 1908 und 1909; damals wurde auch im wesentlichen die vorliegende Schrift vollendet. Herbst 1910 fand die mündliche Licentiatenprüfung in Marburg statt.